



In laude di Kirsten

Seks artikler om middelalderen i anledning af Kirsten Grubb Jensens afsked med Københavns Universitet

Jensen, Kirsten Grubb

Published in:
R I D S

Publication date:
2004

Citation for published version (APA):
Jensen, K. G. (2004). In laude di Kirsten: Seks artikler om middelalderen i anledning af Kirsten Grubb Jensens afsked med Københavns Universitet. *R I D S*, (157), 1-108.

RIDS

In Laude di Kirsten

Seks artikler om middelalderen
i anledning af Kirsten Grubb Jensens
afsked med Københavns Universitet

2004

**Københavns Universitet
Romansk Institut**

**ROMANSK INSTITUT
Københavns Universitet
Nr. 157 · 2004**

© Forfatterne & Institut for Engelsk, Germansk og Romansk
Afdeling for Romansk
Københavns Universitet, 2004

ISSN 0108-5948

Institut for Engelsk, Germansk og Romansk
Afdeling for Romansk
Københavns Universitet
Njalsgade 128
2300 København S

Redaktion: Lise Grosen Rasmussen

Layout : Ole Kongsdal Jensen
Sat med Dutch801 Rm BT

NB: Under de enkelte bidrag er angivet navnet på det institut forfatteren er knyttet til, med det navn instituttet havde før institutsammenlægningerne i 2004. For god ordens skyld opgives her de nye navne:

- Romansk Institut → Institut for Engelsk, Germansk og Romansk / Afdeling for Romansk
- Institut for Græsk og Latin → Saxo-Instituttet / Græsk og Latin

Indhold

	side
Forord	4
Fra Romansk Institut	5
Kirsten Grubb Jensen – Bibliografi	6
Karina Kølle Stryg Larsen: <i>Perpetua – martyr og eksempel</i>	8
Rikke Brandt Jespersen: <i>Frederik II's ideologi</i>	24
Anne Merete Storm-Olsen: <i>Ligheder og forskelle mellem Benediktinerreglen og Franciskanerreglen</i>	34
Annalisa Ogolina Hansen: <i>Penitenza e sacrificio nel tardo medioevo: Caterina da Siena</i>	60
Ane Louise Venge: <i>Den kraftfulde magtesløshed – et essay om Frans af Assisi</i>	81
Lise Grosen Rasmussen: <i>Høviskhed i Helvede. Receptionen af Francesca da Rimini i Giovanni Boccaccios "Esposizioni sopra la commedia"</i>	95

Forord

Dette skrift består af artikler, hvis forfattere har det til fælles, at vi alle har været Kirsten Grubb Jensens studerende på fagene italiensk, middelalderkundskab eller klassisk filologi. Artiklerne bygger for de flestes vedkommende på vores specialer eller større skriftlige opgaver, hvor Kirsten har været vejleder, og de repræsenterer nogle af de centrale emner inden for det store fagområde, som Kirstens undervisning har dækket gennem årene.

For os – og for mange af vores medstuderende – har mødet med middelalderens litteratur og kulturhistorie været en af de store oplevelser under studiet, og flere af os er mødt op på Kirstens kurser igen og igen. For er man først blevet grebet af middelalderen, åbner der sig hele tiden nye spørgsmål og nye perspektiver på dens fremmedartede og fascinerende univers. Takket være Kirstens kompetente og engagerede undervisning er perioden og dens mennesker blevet nærværende og vedkommende for os.

Ved Kirstens afsked med Københavns Universitet med udgangen af forårssemesteret 2004 vil vi gerne hylde hende med denne publikation og samtidig ønske hende et godt otium med forhåbentlig fortsat mange middelalderstudier. Vi håber, at Kirsten vil tage godt imod vores lille skrift og betragte det som et udtryk for vores taknemmelighed for den viden og inspiration, hun har givet os.

Lise Grosen Rasmussen

Fra Romansk Institut

Kirsten Grubb Jensen har undervist på faget italiensk i mange mange år. Ikke siden middelalderen, men i hvert fald fra langt tilbage i forrige århundrede. Hun har været tilknyttet italiensk som lektorvikar i en række år, og senere som ekstern lektor. Og i alle årene har hun været en fremragende underviser med helt usædvanlige pædagogiske evner. Så hun burde for længst have haft en Harald, Universitets ugle for inspirerende undervisning. Nu får hun i stedet denne lille hyldestbog.

Vi synes, at det, der bedst kunne udtrykke fagets tak til Kirsten for hendes store indsats, skulle komme fra hendes studerende. Årgang efter årgang italienskstuderende er allerede på deres tredje semester blevet kastet ud i studiet af Italiens store middelalderlitteratur, Dante, Boccaccio og Petrarca. Og årgang efter årgang er blevet grebet af teksterne og kulturen, fascinerede af den indsigt i 12- og 1300-tallets historiske, sociale og åndelige forhold, som det kursus, der er blevet synonymt med Kirsten, nemlig "Trecento-kurset", gav dem. Og mange er fortsat med at arbejde med aspekter af middelalderen, vejledt af Kirsten. Det er blevet til mange opgaver, BA-projekter og specialer.

Hyldestbogen er sammensat af sådanne arbejder, hvor seks af Kirstens tidligere studerende med glæde har taget mod opfordringen til at bidrage med en artikel inden for et område, hvor Kirsten har vejledt dem.

Kikker man i bibliografien over Kirsten Grubb Jensens arbejder, vil man se, at bortset fra nogle romantiske ungdomssynder om Jacopo Ortis og Werther, så har hun meget hurtigt fundet sit faglige ståsted i middelalderen. Centrum har i starten været Boccaccio-studierne, grupperet omkring licentiatafhandlingen *Mennesker og idealer i Giovanni Boccaccios Decameron* fra 1985. Andre arbejder har handlet om kvindeskikkelserne i Decameron, om novellegenren, og den moralske fortælling, exemplum, som væsentlig for Boccaccio. Et af de andre centrale områder i Kirsten Grubb Jensens forskning er franciskanerbevægelsen og dens særlige spiritualitet. Det er ikke tilfældigt, at titlerne taler om mennesker og idealer og spiritualitet. Noget af det fascinerende ved Kirstens undervisning har uden tvivl været en dyb eksistentiel og åndelig affinitet til stoffet, der gennemlyser den store viden.

Med denne bog vil også kolleger og skiftende studienævn takke varmt for en stor og værdifuld og mangeårig indsats på faget og for et langt og meget inspirerende og altid omhyggeligt og generøst samarbejde.

Lene Waage Petersen
Studieleder i italiensk

Kirsten Grubb Jensen

Bibliografi

- "Le relazioni fra il Werther di Johann Wolfgang Goethe e Le ultime lettere di Jacopo Ortis di Ugo Foscolo", i *Revue Romane* 1976, s. 113-37.
- Amore Romantico e Amore Neoclassico*, RIDS, nr. 64, København, Romansk Institut, 1979.
- "Kvindens Erotiske Frigørelse i Giovanni Boccaccio's Poetiske Værker", i *Kvindestudier*, bd. 4, København, 1980, s. 147-194.
- "Boccaccio som Senmiddelalderlig Moralist", i *Piranesi*, bd. 2, 1984, s. 443-62.
- Mennesker og idealer i Giovanni Boccaccio's Decameron*, København, Hans Reitzels Forlag, 1985 (licentiatafhandling).
- Decameron som Verdslig Exemplumsamling*, RIDS, nr. 116, København, Romansk Institut, 1985.
- "Fra Michele Minorita, Martyr eller Kætter?", i *Mennesker i Danmarks og Europas middelalder*, red. Brian Patrick McGuire, København, Hans Reitzels Forlag, 1986, s. 89-104.
- "Middelalderen iblandt os", *Berlingske Tidende* 27.05.1986.
- "Aspetti Cortesi ed Utopistici nei Personaggi della Cornice del Decameron di Giovanni Boccaccio", i *Revue Romane*, 1987, s. 59-82.
- Red. samt "Franciskanerne i Rosens Navn", i *Om Rosens Navn*, København, Hans Reitzels Forlag, 1987, s. 43-57.
- "Imitatio Christi in Two Franciscan Legends", i *A literary Miscellany presented to Eric Jacobsen*, København, 1988, s. 32-51.
- "Frans, Franciskanere og deres Forhold til Kirken og Pavens Autoritet ca. 1200-1400", i *Autoritet i Middelalderen*, red. Brian Patrick McGuire, København, Hans Reitzels Forlag, 1991, s. 65-80.
- "Julekrybbens enkle symbolik", *Kristeligt Dagblad* 19.12.1997.
- "Vild med middelalderen", *Kristeligt Dagblad* 10.3.1999.
- Den tidlige italienske lyrik: det romanske Europa*, KU, RI, 1998.

Om novellens fødsel i Italien i 1200- og 1300-tallet, RIDS, nr. 144, København, Romansk Institut, 1999.

"Den hellige Frans af Assisi og den franciskanske spiritualitet", i *Den tyse middelalder: 10 foredrag om kristen spiritualitet*, red. Hans Jørgen Frederiksen og Kirsten Kjærulff, Frederiksberg: Anis, 1999, s. 148-166.

"Gammelt fortællestof i ny fortolkning i Giovanni Boccaccios Dekameron", i *Informazioni* 61, 2001, s. 14-27.

Moralisering og kvindeopdragelse i Giovanni Boccaccios værker – med særligt henblik på De Mulieribus Claris, RIDS, nr. 151, København, Romansk Institut, 2001.

Perpetua – martyr og eksempel¹

Af Karina Kølle Stryg Larsen, Institut for Græsk og Latin

Dette bidrag handler om den sandsynligvis tidligste kristne martyrlegende, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, som ved første gennemlæsning påvirkede mig meget med sin personlige og rørende beretning om en ung kvindes ophold i et romersk fængsel og efterfølgende martyrdød.

Som en reaktion på adskillige romerske kejseres kristenforfølgelser² opstod der i løbet af det andet århundrede e. Kr. litterære fremstillinger af de kristnes lidelser i forbindelse med martyrdøden. Datidens og nutidens betegnelse for et sådant skrift er *passio*, som betyder lidelseshistorie. Som Tue Gad³ forklarer i sin afhandling om de forskellige beretninger om hellige, kristne personer, kan martyrberetninger/*passiones* opdeles i to overordnede kategorier: 1) de historiske beretninger skrevet i det andet og tredje århundrede e. Kr. og 2) de fiktive beretninger skrevet fra det fjerde århundrede e. Kr. og frem og udviklet på baggrund af de historiske *passiones*. Forskellen mellem de to typer beretninger er, at de historiske kan bygge på autentiske øjenvidneskildringer eller forhør og ofte er skrevet af de lidende selv eller af et øjenvidne til en af de mange retssager mod og henrettelser af kristne. Formålet var blandt andet at forsvare de kristne, som led for deres tro, og at opmuntre andre til at følge deres eksempel. De fiktive derimod blev underlagt stilistiske redaktionelle krav og opbygget meget systematisk.

¹ Denne artikel bygger på en del af en overbygningsopgave, som jeg skrev i forårssemestret 2002 hos Kirsten Grubb Jensen. Jeg havde i forårssemestret 2001 fulgt kurset *Kvinder i middelalderen* hos Kirsten, og hendes undervisning og valg af tekster inspirerede mig meget.

² Nero (kejser fra 54-68 e. Kr.), Domitian (81-96 e. Kr.), Trajan (98-117 e. Kr.), Decius (249-251 e.Kr.), Valerian (253-260 e.Kr.), Diokletian og Maximian (284-305 e.Kr.).

³ Gad (1961) p. 13. Tue Gad bygger i dette tilfælde sin argumentation på Hippolyte Delehaye (1907).

I det 13. århundrede kom martyrbetretningerne under Jacobus af Voragines pen og blev omskrevet til kortere vitae og inkorporeret i hans store legendesamling, *Legenda Aurea*. I dette værk underlægges martyrbetretningerne ligeledes stilistiske og genrebestemte krav, der fuldstændigt ændrer deres karakter. Thomas Heffernan beskriver forholdet mellem den autentiske *passio* og Jacobus' version således: "The comparison is between what may be a sui generis text (the original *passio*) and the characteristics of a genre (Jacobus' epitome)".⁴ Beretningen om Perpetua og Felicitas havde hos Jacobus af Voragine et andet formål end de tidligere betretninger, da teksten var blevet til en legende, som skal læses på en helgens festdag, under en gudstjeneste eller som led i de gejstliges daglige *officium*.⁵

Kilde og forfatter

Inden jeg begiver mig ud i selve analysen af *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, bør kildeteksten kort præsenteres, da omstændighederne ved dens tilblivelse og overlevering er bemærkelsesværdige og meget omdiskuterede.

Vores kendskab til *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* skylder vi præfekten ved Vatikanbiblioteket, Lukas Holstenius, som i midten af det 17. århundrede fandt teksten i et håndskrift fra Monte Cassino. Det blev herefter overgivet i P. Poussines' hænder, som i 1663 udgav teksten. Kun fem år senere blev den optaget i *Acta Sanctorum* – bollandisternes samling af biografier og legender om helgener, der blev påbegyndt i 1643 af Johannes Bollandus.

I 1889 blev der fundet en græsk version af teksten i Jerusalem, som blev udgivet i 1890.

Begivenheden, som omtales *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, nemlig Perpetuas og de andre katekumeners fængselsophold og martyrdød, dateres af de fleste forskere til ca. 203 e.Kr., især ud fra Perpetuas oplysning om, at "...munere enim castrensi eramus pugnaturi; natale tunc

⁴ Heffernan (1988) p. 62.

⁵ John Beletth siger i det 13. århundrede, at en legendesamling skal læses op på helgeneres og martyrs festdage. Se Migne (1855) *Rationale Divinorum Officiorum*, kap. LX.

Getae Caesaris”.⁶ Hvad der er langt mere omdiskuteret, er spørgsmålet om, hvem forfatteren til *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* er. Mine sekundære kilder er alle enige om, at kap. 3-11 gengiver indholdet af en fængselsdagbog skrevet af Vibia Perpetua, som var kristen katekumen fra Karthago og i begyndelsen af det tredje århundrede e. Kr. led martyrdøden i en alder af 22 år. Hun har i dagene op til sin død nedskrevet sine tanker og bekymringer i anledning af den nærførestående død. Habermehl beskriver hendes beretning som “die einzige Ich-Erzählung ... die wir aus der frühchristlichen Märtyrerliteratur kennen ... die einzige erhaltene Tagebuch einer Frau und eine der wenigen weiblichen Selbstdarstellungen des antiken Schrifttums überhaupt”.⁷ Habermehl diskuterer sandsynligheden for Perpetua som forfatter og konkluderer, at hun har haft gode forudsætninger for at skrive en dagbog.⁸ Nogle filologer har fremsat den teori, at teksten kunne være skrevet af en gejstlig som et erindringsskrift, men derimod bemærker Habermehl, at teksten i så fald ville have været mere fokuseret på det teologiske indhold i visionerne og beskæftiget sig med de store apostle fra den første generation af kristne.⁹

Perpetuas autenticitet som forfatter understøttes også af hendes visioner, som både Dodds, von Franz og Habermehl anfører. Synerne skal betragtes som reaktioner på ydre begivenheder i Perpetuas liv, og er ifølge Dodds “... given in their day-to-day setting”.¹⁰ Von Franz mener, at visionerne danner “... eine Traumserie ... bei der wir überdies die reale Situation des Träumers kennen”.¹¹

⁶ Musurillo (1972) kap. 7, 9: ”for vi skulle kæmpe ved militærlegene; det var på kejser Getas fødselsdag”.

⁷ Habermehl (1990) p. 1.

⁸ Habermehl støtter sig i denne forbindelse til følgende af Perpetuas oplysninger: “...honestata, liberaliter instituta” (kap. 2.2). Det vil sige, at hun var af en velanset, romersk familie bosat i Karthago og borgerligt uddannet. Habermehl (1990) giver på side 241-248 en overbevisende gennemgang af de afgørende beviser på Perpetua som forfatter.

⁹ Habermehl (1990) p. 244-245.

¹⁰ Dodds (1965) p. 50.

¹¹ Von Franz (1982) p. 5.

Næste problemstilling, som *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* frembyder, er spørgsmålet om originalsprog. Der hersker uenighed om, hvorvidt Perpetua har skrevet på latin eller græsk, men de fleste af mine sekundære kilder, undtagen Dodds og Bowersock, er enige om, at hun har skrevet på latin. Heffernan antager, at dagligdagssproget i Karthago har været latin, og anfører, at størstedelen af de navne, som optræder i teksten, er latinske. Derudover nævner han, at kirken i Karthago er grundlagt fra Rom, hvorfor man kan "expect a greater dominance of the language of the church of Rome".¹² Men denne antagelse er dog usikker, for selvom latin blev anvendt som kirkesprog i Karthago på dette tidspunkt, eksisterede der sammesteds menigheder, som talte græsk. Der er derfor vanskeligt at afgøre, om den kartaginiensiske menighed, som Perpetua tilhørte, talte latin eller græsk. Dodds og Bowersock hælder mest til en originalversion på græsk ud fra argumenter såsom, (1) at navnet på Perpetuas bror, Deinocrates, er græsk, og (2) at Saturus oplyser, at Perpetua i hans vision begyndte at tale græsk. Dodds begrundet yderligere sine argumenter med, at han har fundet sproglige misforståelser og forskellige ordvalg, som kun kan være opstået ved en oversættelse fra græsk til latin. Jeg er dog ikke enig med Dodds i hans påstande, da det ikke forekommer mig logisk at nævne, at Perpetua begyndte at tale græsk, hvis hun i forvejen talte græsk, og dagbogen dermed også var på græsk. Mon ikke det passer bedre, at hun begyndte at tale græsk, da hun ellers talte og skrev på latin? Som det vil fremgå nedenfor, er Perpetuas dagbog omgivet af en udgivers tekst, og man bør derfor også overveje, om denne udgiver har redigeret i Perpetuas dagbog. Ved sådanne redaktioner kan der let snige sig sproglige fejl ind, og dette kunne forklare de sproglige fejl, som Dodds mener at have fundet. Redaktionerne kan ligeledes forklare, hvorfor steds- og tidsangivelserne gengives i meget komprimeret form.

De tekststykker (pro- og epilogs), som omgiver Perpetuas dagbog, afviger sprogligt og stilistisk fra den centrale del af teksten. Forklaringen herpå kan være, at en udgiver har sat Perpetuas tekst ind i en større kontekst med prolog og epilogs. Man har forsøgt at identificere denne udgiver, og

¹² Heffernan (1988) p. 199.

resultatet er, at Delehay og Musurillo tildeler Tertullian udgiverrollen på baggrund af følgende: I tekstens prolog udtrykkes montanistiske synspunkter, som Tertullian netop var tilhænger af. Udtryk som "...prophetias ita et visiones novas pariter repromissas..." ¹³ samt betoningen af Helligånden kan henlede tanken på montanisternes tro på nye tider og Helligånden sendt af Kristus til at guide de troende på vejen til verdens undergang, som de forkyndte var nærtforestående. Helligånden gav montanisterne liv, og *Spiritus Sanctus* nævnes i prologen og epilogen som den, der igennem martyrer virker på jorden for Herren. Derfor kan teksten fremstå som et vidnesbyrd om Helligåndens eksistens og altoverskyggende magt. Men i sit omfattende værk, *De Anima*, omtaler Tertullian et af synerne fra *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, men tilskriver det fejlagtigt Perpetua. Indholdsmæssigt stemmer det nemlig overens med Saturus' syn, og en mulig konklusion er derfor, at Tertullian ikke er udgiveren, da han ikke ville henvise forkert til et værk, som han har udgivet og derfor bør kende til mindste detalje. I stedet bør man overveje, om udgiveren ikke kan være en anonym kristen, som ønskede at føre mindet om den tapre Perpetua videre til eftertiden, og hvis man deler denne holdning, bliver *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* både selvbiografi og lovprisende biografi.¹⁴

Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis

Min analyse af *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* fokuserer primært på kap. 3 til 10, da de anses for at være skrevet af Perpetua og derfor de mest autentiske.

Det er først og fremmest interessant at betragte det narrative forløb i kap. 3 til 10 både med hensyn til tid og sted. Der forekommer nemlig steds- og tidsbrud, som alle kan ses i relation til Perpetuas situation, og som stemmer godt overens med dagbogen som litterær genre. I kap. 3 springer man direkte ind i begivenhederne, og man fornemmer hurtigt den bevidsthed, hvormed Perpetua fører os rundt i sit reelle og mentale univers.

¹³ Musurillo (1972) kap. 1.5.

¹⁴ Se også Heffernan (1988) p. 186.

Perpetua befinder sig indledningsvis under arrest (kap. 3), hvor hun får besøg af faderen og bliver døbt. Herefter føres hun til fængslet (kap. 3), hvor hun opholder sig, indtil hun overføres til militærfængslet (kap. 7). Som Perpetua selv forklarer, anvendes militærfængslet til arresterede, som skal kæmpe mod vilde dyr under militærlegene til ære for kejser Getas fødselsdag. I kap. 5 og 6 udsættes Perpetua for forhør, som begge foregår på Forum, sandsynligvis i Tribunalet, som lå tæt på det tempel, hvor ofringer til kejseren skulle udføres. Bowersock bemærker i denne forbindelse, at martyriet som institution i høj grad afhænger af disse ovenfor beskrevne, fysiske rammer, byernes rituelle handlinger og kejserkulten.¹⁵ Især i senere martyrbetretninger bliver disse fysiske og religiøse omstændigheder konventionelle.

De fysiske rammer afbrydes af adskillige relative tidsskift og tidsbestemmelser, som giver begivenhederne en hurtig rækkefølge. Med udtryk som "cum" i temporal betydning, "tunc paucis diebus" (kap. 3), "post paucos dies" (kap. 5 og 7), "alio die" (kap. 6), "die quo" (kap. 8), "deinde" (kap. 9), "pridie" (kap. 10) adskilles begivenhederne. De korte tidsangivelser giver læseren mulighed for at følge med i det drama, som udspiller sig i fængslet og på torvet. De forskellige skift i tid og sted kan netop ses som et indicium på, at tekstens form engang har været en dagbog, hvor forfatteren har lagt vægt på at bemærke de nye og ubehagelige steder, som hun blev konfronteret med. Oplysningerne er dog ikke så præcise, som man ellers kunne forvente i en dagbog. Informationerne er gengivet i modificeret form, men dette kan, som tidligere bemærket, skyldes, at en udgiver har redigeret i dagbogen og derfor ikke har refereret de eksakte tidsangivelser.

De personer, som ledsager og omgiver Perpetua, introduceres i udgiverens indledning (kap. 2), og undervejs konfronteres hun med nye personer, som bliver betydningsfulde for begivenhedernes forløb. Kap. 3 indledes med Perpetuas konfrontation med sin far, og ud af de otte kapitler, som hendes beretning fylder, optræder faderen i de fem (kap. 2, 3, 5, 6 og 9). Hans tilstedeværelse viser den betydningsfulde rolle, som han spiller for

¹⁵ Bowersock (1995) p. 48-54.

Perpetua og den udvikling, hun gennemgår under sit fængselsophold. Dette vil jeg vende tilbage til nedenfor. Perpetuas mor, bror og søn præsenteres tidligt i beretningen, da de volder hende følelsesmæssige problemer og skaber en potentiel fare for hendes martyrium. Så snart hun er blevet sikker på sin mission og dens endemål, forsvinder disse tre personer fra hendes bekymringer og derfor fra historien.¹⁶

To personer gør livet lettere og mindre bekymringsfuldt for Perpetua, nemlig diakonerne Tertius og Pomponius, som forordner, at de fængslede, herunder Perpetua, i nogle timer flyttes til en bedre del af fængslet. Til gruppen af modstandere hører først og fremmest guvernøren Hilarianus, som flere gange afhører Perpetua og ender med at afsige den endelige dom, som fører hende til det evige liv.

Af modstandere skal også nævnes adjudanten Pudens, som Perpetua nævner, fordi han viser de tilfangetagne kristne velvilje og beundring. Hun finder ham bemærkelsesværdig, da han som hun trodser sine forpligtelser og tillader besøg til de fængslede.

Indtil nu har jeg beskæftiget med de fysisk observerbare begivenheder og personer, som forekommer i Perpetuas virkelighed, men undervejs i teksten føres læseren ind i et mentalt univers. I dette univers forekommer Perpetuas fire syn, som alle giver udtryk for hendes underbevidstheds arbejde med undertrykte og problematiske forhold.¹⁷ Som begivenhederne skrider frem, forekommer skift mellem, hvad man kan kalde, det bevidste og det ubevidste univers, som interagerer således, at synerne kan tolkes som reaktioner på forhold i Perpetuas bevidste univers.

De tre første syner foregår i en for Perpetua og læseren ukendt og ikke-håndgribelig verden: først i Himlen hos Gud (kap. 4) og dernæst i dødsriget (kap. 7 og 8). I det sidste syn er scenen genkendelig, nemlig en arena, hvor Perpetua skal udkæmpe sin kamp med vilde dyr.

¹⁶ Musurillo (1972) kap. 4: "... et intelleximus passionem esse futuram, et coepimus nullam iam spem in saeculo habere" og kap. 6: "... et quomodo Deus voluit ... ne sollicitudine infantis ... maceraret".

¹⁷ Musurillo (1972) kap. 4, 7, 8 og 10.

Personerne i synerne er både jordiske og ikke-jordiske, hvor førstnævnte repræsenteres af Satorus, Deinocrates, Pomponius, og sidstnævnte af Gud som en gammel, gråhåret mand og Djævelen som henholdsvis en drage og en ægypter. Karakteristisk for dem alle er, at de kan opfattes bogstaveligt, men samtidigt og endnu mere interessant metaforisk og som vigtige agenter i den udvikling, som Perpetua gennemgår i løbet af sin dagbog.

Efter denne indføring i persongalleriet og lokaliteterne vil jeg koncentrere mig om de problemstillinger, som man løbende præsenteres for i dagbogen. Den overordnede problematik for Perpetua er hendes fængsling, som medfører mange bekymringer, særligt frygt for hendes familie og, vigtigst af alt, hendes frelse. Først og fremmest føler hun angst for det mørke, lukkede fængsel og soldaternes brutalitet, hvilket får idealforestillingen om martyrs hårdhed og viljestyrke til at briste en smule. For "ideelt" glædede martyrerne sig over forfølgelser, fængsling, tortur etc. da det var en betingelse for at blive martyr. Men netop Perpetuas mennesskelighed og manglende forsøg på at skjule enhver tvivl og svaghed styrker indtrykket af dagbogens autenticitet og giver et mere indlevende billede i de forfulgte og fængslede kristnes situation. Perpetuas angst tydeliggøres med udsagn som "... expavi, quia numquam experta eram tales tenebras ... o diem asperem ... aestus ... concussuræ militum".¹⁸ Angsten berører også hendes familie, som primært repræsenteres ved faderen, som hun både på det bevidste og ubevidste plan kæmper med. Faderens bønfoldende henvendelser til hende, som hun i kap. 3 karakteriserer med ordene "cum argumentis diaboli"¹⁹, sker som en følelsesmæssig appel fra far til datter. Faderens rolle i kap. 5 er derimod som en romersk borgers reaktion på Perpetua som en trussel mod familiens værdighed og anseelse.

Forholdet mellem faderen og Perpetua udvikler sig i løbet af dagbogen til et dialektisk forhold, hvor Perpetua forsvarer sig med den kristne sandhed, som hun anser for stærkere end emotionelle og familiære bånd. Hun er dog ikke følelseskold, men udviser medlidenhed, som hun kontrollerer, så den

¹⁸ Musurillo (1972) kap. 3: "... jeg var bange, fordi jeg aldrig havde oplevet så meget mørke ... hvilken grusom dag ... varmen ... soldaternes afpresninger".

¹⁹ Musurillo (1972) kap. 3.3: "med djævelske argumenter".

ikke tager styringen og fjerner hende fra troen.²⁰ Faderen derimod forsvarer sig både verbalt og fysisk, da han eksempelvis i kap. 3 forsøger at rive hendes øjne ud og i kap. 6 hiver hende ned fra en trappe. Hans utallige og håbløse omvendelsesforsøg sker ved at bruge hendes søn som lokkemiddel, hvilket i starten, hvor hendes frustration er størst, afholder hende fra den *constantia*, som er karakteristisk for martyrer. I kap. 3 er hun meget bekymret for barnet, men da diakonerne forordner barnets tilstedeværelse i fængslet, lettes hun fra sine smertelige moderfølelser. Da hun endvidere i kap. 6 beder faderen om at hente barnet tilbage til fængslet, nægter han og forsøger dermed at påføre hende den smerte og sorg, som han selv er udsat for. Men Perpetua reagerer i denne sammenhæng anderledes end tidligere, da hun accepterer afvisningen som Guds vilje, og langsomt befries hun herefter fra enhver fysisk og psykisk smerte.

Faderens reaktionsmønster afslører hans frustration og manglende evne til at omvende Perpetua, og undervejs i deres samtaler viser han tværtimod ingen udvikling eller ændret holdning. Habermehl pointerer i denne forbindelse, at "die Rollen haben sich verkehrt: Perpetua zeigt männliche Qualitäten, während ihr Vater in die konventionelle Rolle einer Frau fällt".²¹ Far og datter distanceres følelsesmæssigt fra hinanden, og faderen fuldfører rolleforskydningen ved at kalde sin datter "domina" i kap. 5. Dette kan også betragtes som om, han underkaster sig sin datter og kristendommen, og hans afmægtighed sætter Perpetuas tro og standhaftighed i et godt lys.

Perpetuas kompensation for den manglende faderfigur og hendes afkald på *patris potestas* kan findes i hendes syner. De følgende fortolkninger af Perpetuas syner er primært inspireret af Habermehl, Petroff og von Franz. De to sidstnævnte bemærker interessant, at der eksisterer et nært forhold mellem syn og virkelighed, mellem menneskelig konfrontation og guddommelig afgørelse, og at synerne er svar på den ydre verden – hverken fornægtelse eller flugt.²²

²⁰ Musurillo (1972) kap. 3, 5, 6, 7 og 9.

²¹ Habermehl (1990) p. 57.

²² Petroff (1986) p. 45-47 og von Franz (1982) p. 5-9.

Synerne indtræffer umiddelbart efter Perpetuas konfrontation med sekulære autoriteter, som i kap. 3, 6 og 9 er faderen. Men kompensationen for faderfiguren og hans omsorg findes i Perpetuas visionære univers, hvor hun om Gud anvender ord, som tidligere karakteriserede faderen.²³ Hun beskriver også Gud som trøstende hende med mælk og ordene "... bene venisti, τέκνον ..." og "... Filia, pax tecum".²⁴ I sit første syn forsikres hun om, at der vil være en, som tager sig af hende, og derfor søger hun i god tro væk fra pater noluit og hen til pater voluit – sidstnævnte repræsenterer netop den idealiserede og forsonlige side af den jordiske far.²⁵ Ud over at synerne kan betragtes som kompensation for den manglende faderfigur, indeholder de oplysninger om Perpetuas mentale tilstand. Det første syn, som egentlig er en drøm, indtræffer kort tid efter fængslingen og faderens første angreb, men hvor Perpetua har sin søn hos sig og derfor har genvundet en følelsesmæssig stabilitet. Perpetua fremstår bevidst om, at hun har Guds nåde og kan kommunikere med ham. Derfor sker synet på baggrund af en viljesakt – dvs. at hun egentlig beder om det – og ikke spontant.

Derudover åbenbarer det første syn ved hjælp af forskellige symboler, at Perpetua skal lide martyrdøden, og hvordan vejen dertil vil være. Vejen til martyriet forekommer i synet ikke lettilgængelig, da hun først skal passere en drage og dernæst en smal sti med våben som forhindringer. Dragens symbolik har optaget både von Franz og Habermehl, som begge konkluderer, at dragen symboliserer Djævlens.²⁶ I antik mentalitet var grænsen mellem drage og slange flydende, og derfor kan Perpetuas billede af Djævlens forklædt som drage være opstået med Genesis-beretningen og kap. 12 i Johannes' Åbenbaring som forlæg, hvor dragen direkte forbindes med Djævlens. I sit syn overvinder Perpetua dragen, og dette bør tolkes som

²³ Musurillo (1972): *canis meis* (kap. 5) og *canis patris tui* (kap. 6) om faderen over for *hominem canum* (kap. 4) om Gud.

²⁴ Musurillo (1972) kap. 4.9: "... godt du kom, kære barn ..." og kap. 10.13: "... fred være med dig, min datter".

²⁵ Musurillo (1972) kap. 6.7 og 6.8.

²⁶ Von Franz (1982) p. 39-43 og Habermehl (1990) p. 78-82.

hendes sejr over djæveln, sin far, hedningerne og deres forfølgelser. Resultatet heraf er martyrdøden – en vej, symboliseret ved en stige, fra jord til himmel under store lidelser. Som Habermehl bemærker, er stigen et velkendt motiv i kristen tankegang, da eksempelvis Jakob i 1. Mosebog drømmer om en stige fra jord til himmel som vejen til Gud.²⁷ Synet fremstiller således ikke vejen til Himlen som en ren lykketilstand, hvilket indikerer, at Perpetua holdningsmæssigt er splittet mellem viljen til at lide døden for sin tro og på den anden side angsten for det ukendte og smertelige, som venter hende.

Von Franz beskæftiger sig i denne sammenhæng med stigen som en åndeliggørelsesproces, hvor Perpetua bevæger sig fra ubevidsthed og uvidenhed til bevidsthed og indsigt, som kulminerer med hyrden i den smukke have for enden af stigen.²⁸ Hyrden tager imod Perpetua og Saturus, som hele vejen har gået foran hende. Saturus' rolle som vejviser og tro støtte bør netop fremhæves, da han forbilledligt hjælper hende op ad stigen til den velsignede have. Haven symboliserer uden tvivl Paradis, som på Perpetuas tid var allegoriseret på forskellig vis. Hyrden er den mest velkendte personificering af Kristus som forløser og vejviser, men hvad der i denne tekst adskiller sig fra den arketypiske, allegoriske fremstilling, er, at hyrden malker får og giver Perpetua mælk at drikke.²⁹ Man kan tolke synets fremstilling af mælke-episoden som et udtryk for Perpetuas opfattelse af eukaristien, med hvilken hun kan opnå optagelse i det kristne fællesskab. Synet kan yderligere også være påvirket af montanisternes holdning til mælk og honning, som et alternativ til vin som en åndelig drik. Tilbage i den fysiske verden vågner Perpetua med en sød smag i munden, hvilket bekræfter synets sandhed. Selvom hun efter dette syn udtaler, at hun ikke havde noget håb i det jordiske liv og var forberedt på at dø, fremstår hun mere forberedt i intellektet end i hjertet; hun vedbliver nemlig at have familiære og moderlige følelser.

²⁷ Habermehl (1990) p. 74-78.

²⁸ Von Franz (1982) p. 28-36.

²⁹ Det er meget omdiskuteret, hvordan denne mælk (eller ost) skal fortolkes, men Dodds (p. 51) foreslår, at mælken er et udtryk for drømmes karakteristiske inkonsekvens: I stedet for vin, som indgik i eukaristien, giver Kristus Perpetua mælk.

Perpetuas andet og tredje syn sker spontant og i vågen tilstand. Først ser hun sin bror, Deinocrates, der som syvårig døde af kræft. Indholdet af disse syner responderer godt med den bebrejdelse, som faderen og prokonsulen Hilarianus fremfører i kap. 6: De opfordrer Perpetua til at have medlidenhed med sin søn. Da hun nægter dette og senere beder om at få ham bragt til fængslet, afvises hun. Broderens sorg og elendighed kan derfor tolkes som et billede på sønnens situation. I synet helbredes broderen vha. Perpetuas bønner, hvilket giver Perpetua håb om, at hun ved at bede for sønnen kan forbedre hans situation. Hendes helbredelse af broderen bekræfter hende ligeledes i, at hun har Guds nåde, og dermed indser hun sin evne til at forløse andre mennesker fra deres synder og sorger. Sorgen over Deinocrates kan også tolkes som Perpetuas sorg over sin nærtforestående død, hvormed broderen bliver symbol på en følelse i Perpetua, som hun kan forløse ved at bede.

Denne følelse har uden tvivl relation til Perpetuas hedenske tilværelse og til en barnlig og umoden følelse, som bevirker, at hun, ligesom Deinocrates, har vanskeligt ved at nå vandet, dvs. den kristne sandhed, førend hun har bearbejdet denne følelse.

Selvom Perpetua i synerne giver indtryk af at være blevet mere bevidst om, at hun skal lide martyriet, skildrer det fjerde syn, hvordan nervøsiteten og usikkerheden stadig fylder meget i hendes tanker og følelser. Som Saturus i første syn hjalp hende på vejen til Himlen ledsager Pomponius hende som sjælefører på vejen til arenaen, hvor kampene mellem vilde dyr og kristne skal foregå. Vejen til arenaen er, ligesom stigen, vanskelig og går "per aspera loca et flexuosa".³⁰

Symbolikken i Perpetuas kamp mod ægypteren bærer meget præg af hendes hedenske baggrund og omgivelser. Hele kampscenen i arenaen fremstilles som en gladiatorkamp med gladiatortræneren, lanista, som kampdommer, med ægypteren som modstander og med en gylden æblegren som sejrpris. Kampdommeren er en allegori på Gud som ham, der råder over alles skæbne. Ægypteren bør betragtes som en repræsentant

³⁰ Musurillo (1972) kap. 10.3: "gennem barskt og uvejsomt terræn".

for hedenskabet og Djævelen, som "...mihi pedes apprehendere volebat",³¹ dvs. at han ville ryste hende fra hendes standpunkt. Sejrsprisen får straks en til at tænke på hesperidernes guldæbler, som medfører evigt liv. Netop en bekræftelse på det evige liv er, hvad Perpetua har behov for, så hun fuldstændigt kan overbevises om, at hun vil blive forenet med Gud i Himlen og leve uendeligt med ham. Olien, som Perpetua smører sig med, er først og fremmest en integreret del af en gladiatorkamp og kan tolkes som den salvelse, dvs. åndelige styrkelse, som indgår i chrismaen.³² Olien symboliserer i denne sammenhæng Helligånden og dennes kraft.

Perpetuas transformation til mand i visionen har været genstand for forskellige fortolkninger. Jeg er imidlertid enig med von Franz og Habermehl i, at Perpetua ved sin transformation påtager sig den mandlige kampholdning, for pankration (kombination af boksning og wrestling) var forbeholdt mænd, så hvis hun skulle gennemføre denne disciplin, måtte hun skaffe sig af med de kvindelige svagheder.³³ Habermehl foreslår endvidere, at Perpetuas transformation viser den underkastelse, som mange kvinder i antikken blev udsat for. De fremstilledes ofte som foragtede og svage, hvorimod manden fremstod som den stærke og velansete samfundsborger. Habermehls digression bør dog tages med måde, og i stedet bør Perpetuas transformation måske snarere forklares som hendes overvindelse af sin kvindelige svaghed og styrkelsen af sit mod.

Med fjerde syn afsluttes hendes bevidstgørelsesproces, hvilket viser, at hun på alle måder er afklaret med sin nærtforestående død. Som det forhåbentligt er fremgået ovenfor, har synerne uden tvivl forbedret Perpetuas vanskelige kår i fængslet og den jordiske verden – netop derfor har hun vel også valgt at gengive dem i dagbogen. De har skabt et fundament for hendes identitet og en udvikling for hendes personlighed. Von Franz og Petroff påpeger, at jo nærmere Perpetua kommer den ydre destruktion, desto flere trøstende og formildende billeder fremkommer der

³¹ Musurillo (1972) kap. 10.10: "...ville gribe fat i mine fødder".

³² Chrisma er en hellig salving ved dåb og firmelse.

³³ Von Franz (1982) p. 89-92 og Habermehl (1990) p. 109-119.

i synerne.³⁴ Den ydre verden skildres med en meget alvorlig og sørgelig tone som i en tragedie, hvorimod visionerne giver et trøstende og triumferende billede.

Alle de hedenske levn, som forekommer i synerne, er en uundgåelig konsekvens af Perpetuas familiære og sociale baggrund. Opvæksten i den hedenske verden og det faktum, at hun efter omvendelsen til den kristne tro stadig har befundet sig i hedenske omgivelser, har formet hendes tankegang og referenceramme.

Hvis man tror på dagbogens autenticitet, må skriveprocessen have givet Perpetua et mentalt rum, hvori hun kunne udtrykke sine følelser og frustrationer. Men i hvor høj grad Perpetua bevidst har skrevet med bestemte formål for øje, kan være vanskeligt at afgøre, og dette skal tages i betragtning, når man diskuterer tekstens budskaber og hensigter. På en emotionel og detaljeret måde fortæller hun sin historie om vejen til martyriet, og som læser præsenteres man især for de forhold, som Perpetua nødvendigvis måtte overvinde for at nå sit mål. Disse overvindelser består i frigørelse fra familien, det hedenske samfund og angsten for at lide martyrdøden.

I forhold til de forfølgelser, som foregik på Perpetuas tid, bør man betragte hendes skrift som en personlig og gribende beretning fra denne tid og et vidnesbyrd om, at selv de svage³⁵ kan opnå styrke og mod til at ofre livet og følge Kristus, for der venter dem en værdig sejrpris i Himlen. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* kan endvidere ses som et skrift til kristne menighed om martyriets sandhed. I Perpetua forenes det jordiske og himmelske, og ved hjælp af hendes kommunikation med Gud gennem synerne bevises hans tilstedeværelse og opfyldelsen af hans løfter og

³⁴ Von Franz (1982) p. 107 og Petroff (1986) p. 46.

³⁵ "De svage" har en dobbelt betydning, eftersom det både skal referere til de kristne og deres situation i den hedenske verden, og dernæst give udtryk for kvindernes position og de problemer, som kunne eksistere i en kristen menighed. Perpetua viser andre kvinder vejen til anerkendelse og status i det, som det nok bør kaldes, mandsdominerede kirkelige hierarki, der udviklede sig i den kristne kirke i det andet og tredje århundrede e.Kr.

profetier. Dette har ligeledes kunnet styrke og opfordre den troende til at efterligne Perpetua og begive sig ind på troens sande vej.

Som i senere martyrbetretninger fremstilles i dagbogen ikke lange, retoriske forsvar for den kristne tro, men derimod bærer teksten præg af individualitet og emotion, hvilket gør dagbogen til det, som Delehayé definerer som et historisk og autentisk dokument præget af stærk individualisme, og det, som Heffernan definerer som autobiografi. Teksten kan yderligere betragtes som det første dokument i traditionen af biografier om hellige, kristne kvinder. Afslutningsvis skal det bemærkes, at man som læser bør erindre, at trods tekstens (forholdsvise) uafhængighed af litterære konventioner, er den alligevel placeret i en litterær tradition, da udgiverens pro- og epilog skaber en lovprisende stemning, som minder om senere martyrbetretninger. I udgiverens tekst træder den heroiske og usårlige Perpetua frem, hvorimod man i dagbogen præsenteres for mennesket Perpetua, der er bange, medlidende, omsorgsfuld og tvivlende.

Bibliografi

- AUERBACH, E. (1958). *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*. Bern, Francke Verlag.
- BOWERSOCK, G.W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BROWN, P. (1981). *The Cult of Saints*. Chicago, University of Chicago Press.
- DELEHAYE, H. (1907). *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*. Paris, University of Notre Dame Press (oversat af V.M. Crawford).
- DODDS, E.R. (1965). *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GAD, T. (1961). *Legenden i dansk middelalder*. København, Dansk Videnskabsforlag.
- HABERMEHL, P. (1990). *Perpetua und der Ägypter*. Berlin, Akademie Verlag.
- HEFFERNAN, T.J. (1988). *Sacred Biography*. Oxford, Oxford University Press.
- MIGNE, J.-P. (1855). *Patrologia Latina*, vol. CCH, cap. LX.
- MUSURILLO, H. (1972). *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford, Clarendon Press.

- PETROFF, E.A. (1986). *Medieval Women's Visionary Literature*. Oxford, Oxford University Press.
- RADER, R. (1981). "The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third-Century Christianity". In: *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, ed. Patricia Wilson-Kastner et al., p. 1-17, Larham, Md., University Press of America.
- VON FRANZ, M.L. (1982). *Passio Perpetuae*. Zürich, Daimon Verlag.

Frederik II's ideologi

Af Rikke Brandt Jespersen, Romansk Institut

Frederik II stod ved sin moders død i 1198 som potentiel arving til de to store riger Kongeriget Sicilien og Syditalien og Det Tysk-romerske Rige. Hans fader, Henrik VI, var blevet kronet til tysk kejser den 26. december 1194 – dagen efter Frederik II's fødsel – og døde i 1197, og hans moder, Costance af Hauteville, havde 11 år forinden arvet Kongeriget Sicilien og Syditalien af sin nevø, kong William II. Efter sin mands død havde Costance af Hauteville bekræftet, at Sicilien var len under paven, og den 4-årige Frederik kom således under pave Innocens III's formynderskab ved moderens død. I årene herefter blev der kæmpet fra flere sider om rettigheden til Sicilien, men i 1211 blev Frederik valgt til kejser af de tyske kurfyrster og kronet til tysk-romersk kejser i Aachen i 1215, og igen i 1220 i Rom af pave Honorius III. Dermed var de to riger – Kongeriget Sicilien og Syditalien og Det Tysk-romerske Rige – samlet under én person.

Frederik II holdt dog de to riger skarpt adskilt, og han opfattede snarere Kongeriget Sicilien og Syditalien (*Il Regno*) som sin personlige ejendom. Det var derfor naturligt, at Frederik II efter sin hjemkomst til Sicilien fra Tyskland i 1220 udstedte sine første love, der skulle gælde for *Il Regno* og senere, i 1231, udstedte en egentlig lovsamling, der ligeledes kun skulle gælde for *Il Regno*. Lovsamlingen blev udfattet i Melfi og blev derfor kendt under betegnelsen *Melfi Konstitutionerne*, der er dækkende for lovsamlingens indhold på netop det tidspunkt. I de efterfølgende år blev der tilføjet nye love, og i 1869 med oversættelsen af lovsamlingens græske titel Βασιλικὸς λόγος (Den kejserlige lov) fik lovsamlingen titlen *Liber Augustalis* (Det kejserlige skrift), der dækker samtlige love.

Frederik II's embedsmænd

Til uddannelse af embedsmænd oprettede Frederik II i 1224 universitetet i Napoli med adgang kun for lægmænd. Efterhånden som de uddannede embedsmænd fik arbejde i Frederik II's administration og fik bedre kendskab til Frederik II's måde at styre staten på, blev de ansat som undervisere på universitetet i Napoli. På denne måde sikrede Frederik II sig, at der blev undervist efter hans idéer og ønsker, og at han fik kvalificerede embedsmænd, der passede præcist ind i hans administrationsprogram.

Embedsmændene var forbundet til kejseren og skulle være fri af ethvert bånd. De besad derfor deres embede som "officium" (hverv) og ikke som "beneficium" (begunstigelse)³⁶. Det var kejseren, der enerådigt udnævnte dem, og enhver form for privat overdragelse af embeder var ulovligt. Det er sigende, at embedsmændene ikke arbejdede for lønnen, der var lav, men for prestigen ved at være i kejserens tjeneste.

Frederik II var især knyttet til én af sine embedsmænd – Pier delle Vigne. Pier delle Vigne kom fra Capua, der i senantikken havde udviklet sig til et centrum for *ars dictandi* (kunsten at udtrykke sig). Generationen af stilister inden Pier delle Vignes tid havde desuden genoptaget den berømte brevskrivningstil, som havde eksisteret under Innocens II. Kantorowicz mener i sin monografi om Frederik II fra 1927, *Federico II Imperatore*, at Pier delle Vignes oprindelse fra Capua og dermed hans kendskab til kuriestilen var én af grundene til, at Frederik II ansatte Pier delle Vigne til udarbejdelse af alle dokumenter, traktater og taler i sin administration³⁷.

Af James M. Powells oversættelse af *Liber Augustalis* fremgår det desuden eksplicit i lovsamlingens sidste lov, at det netop var Pier delle Vigne, der stod for samlingen af lovene på ordre fra kongen selv.

³⁶ Kantorowicz 1927, s. 218.

³⁷ Kantorowicz 1927, s. 274.

Lex regia, Lex digna og Lex animata

Det var dog ikke kun Pier delle Vignes kendskab til brevskrivning, der gjorde ham til en vigtig person for Frederik II. Pier delle Vigne havde studeret i Bologna og havde dermed kendskab til kanonisk og romersk ret, antik og skolastisk filosofi, klassiske og kirkelige forfattere, retorik og poesi³⁸. Men vigtigst af alt havde han kendskab til de idéer og tanker, der blev udviklet i Bologna. Med sekulariseringen af retsstudierne i Bologna blev mange af Romerrigets idéer angående den verdslige lovgiver genoptaget. Der blev således arbejdet med tre begreber, der alle udsprang af romersk ret. Det drejer sig om *Lex regia* (den kongelige lov), *Lex digna* (den værdige lov³⁹) og *Lex animata* (den levende lov). Det kan være svært at skelne *Lex regia* og *Lex animata* fra hinanden, da de dækker over den samme kendsgerning, nemlig at kongen er lovgiver.

Lex regia er den ene del af det begrebspar (*Lex regia* og *Lex digna*), der optrådte i Romerretten⁴⁰. *Lex regia* var udtryk for den magt, som den antikke romerske konge var blevet givet af folket. Den gav ham ret til selve herredømmet og til at lovgive i begrænset omfang samt være fritaget for lovene⁴¹.

Dette gjorde *Lex regia* til et vigtigt instrument for juristerne ved universitetet i Bologna. Det 12. og 13. århundrede's jurister kunne under henvisning til *Lex regia* påvise, at kejserens magt kom direkte fra Gud, og at kejseren derfor ikke var afhængig af paven, da den antikke romerske kejser netop fik overdraget sin magt fra folket uden nogen paves indblanding. Da

³⁸ Kantorowicz 1927, s. 273.

³⁹ Hovedbetydningen af "dignus" er "værdig", og derfor har jeg valgt at oversætte sådan. I det latinske ord ligger der dog også betydningerne "at være passende for" og "sømme sig", hvilket i højere grad leder tankerne over på noget, der er rigtigt eller forkert. I dette tilfælde dækker *Lex digna* – som det vil fremgå nedenfor – over en moralsk forpligtigelse over for loven, og man kunne vælge at oversætte med "den passende lov" eller "den sømmelige lov". Men i ordet "dignus" ligger der også betydningen, at man kan være værdig til noget. Og i denne sammenhæng, hvor det netop er kejseren, der besidder *Lex digna*, er det rimeligt at tale om, at kejseren er værdig til at besidde denne lov.

⁴⁰ Kantorowicz 1957, s. 96.

⁴¹ Kantorowicz 1957, s. 102.

paven senere erklærede, at en kejsers magt kun var gyldig, hvis han var indviet og salvet af paven, afviste juristerne denne påstand endnu engang under henvisning til Romerriget, hvor kejseren allerede var *verus imperator* (sand hersker) inden sin indvielse⁴².

Kongen var altså i kraft af *Lex regia* juridisk set ikke bundet af lovene. *Lex digna* opstod som begreb i forbindelse med en erklæring fra kejser Theodosius og kejser Valentinian. De mente, at kejseren var bundet moralsk af de love, som han juridisk set ikke var bundet af⁴³.

Kejseren⁴⁴ var altså både herre over loven, forstået på den måde at det var ham, der fastsatte loven – i kraft af *Lex regia*, men samtidigt underlagt loven i kraft af *Lex digna*.

Lex animata skal forstås som det levende billede af loven. I og med at kejseren er lovgiver, er han selve loven. Ole Fenger henviser i sin artikel ”Romerretten” til den romerske fred (*pax romana*), der i de første 300 år efter Augustus skabte ”optimale vilkår for Romerrettens vækst”⁴⁵. Kejser Diokletian (245-313) omstrukturerede sit magtapparat således, at det ”at skabe ret blev kejserens monopol”⁴⁶. Fremhævelsen er min egen, for netop at pointere at der er tale om en ændring i retten til at lovgive. Det er først fra dette tidspunkt, at retten til at lovgive tilhører kejseren. Kejseren besad dog ikke denne ret i praksis i lang tid, da kirken og paven i kraft af sit monopol på juridiske studier efterhånden overtog lovgivningen.

Som det også fremgår af Fengers artikel, mundede ændringen i retten til at lovgive ud i kejser Justinians lovgivning fra 533, der i en redigeret udgave fra 534 kendes under navnet *Corpus Juris Civilis*⁴⁷. Her afslutter Justinian én

⁴² Kantorowicz 1957, s. 322-23.

⁴³ Kantorowicz 1957, s. 104.

⁴⁴ Kantorowicz henviser oftest til ”prince”, der bedst kan oversættes til ”fyrste”, hvilket betyder et statsoverhoved. Jeg har valgt at bruge benævnelsen ”kejser”, da henvisningen har betydning for Frederik II’s ideologi som kejser.

⁴⁵ Fenger, s. 207.

⁴⁶ Fenger, s. 207.

⁴⁷ Fenger, s. 208.

af sine love med at fritage kejseren fra de gældende love, idet Gud har sendt kejseren ned på jorden "som den levende lov"⁴⁸.

Det var således med henvisning til Justinians lovgivning, at juristerne i Bologna kunne fastslå, at kejseren var den retsmæssige lovgiver. Derudover medførte studierne af Justinians lovgivning kendskab til doktrinen "Kejseren som *Lex animata*", der således blev genoptaget i Bologna⁴⁹.

Frederik II's ideologi kommer til udtryk gennem tre forhold: Forholdet til den historiske og politiske opfattelse af Romerrigets rolle, forholdet til paven og endelig forholdet til den lovgivende kejser.

Den historiske og politiske opfattelse af Romerrigets rolle

Frederik II ønskede af adskillige grunde at skabe associationer til Romerrigets kejsere. Først og fremmest for at fremhæve kontinuiteten fra Romerriget til middelalderen. Frederik II betragtede sig selv som direkte efterkommer til de antikke romerske kejsere. Men også for at skabe forbindelse til den orden og strukturering, der var karakteristisk for den daglige regering af det antikke Rom. Rom havde et veludviklet statsapparat, og Frederik II ønskede at overføre dette til sit eget rige. Derudover ønskede Frederik II at skabe en særlig forbindelse til de tre kejsere, der repræsenterede hans personlige mål: Justinian (retfærdighed), Augustus (fred) og Cæsar (dominans).

Af forordet til Frederik II's store værk om falkejagt *De arte venandi cum avibus* fremgår Frederik II's ideologi og association til Romerriget tydeligt. Han beskriver sig selv med følgende ord: "Forfatteren til denne afhandling, den ophøjede Frederik II, romersk kejser, konge over Jerusalem og Sicilien,

⁴⁸ Kantorowicz 1957, s. 127. Kantorowicz henviser til citatet i en oversættelse og bringer ikke den latinske tekst i en note. Jeg har derfor måtte bruge den engelske oversættelse og har valgt at referere den og kun oversætte de sidste fire ord, som er de centrale i citatet: "... as the *living Law*."

⁴⁹ Kantorowicz 1957, s. 128-29.

er en beundrer af visdom med et filosofisk og teoretisk sind.”⁵⁰ De romerske kejsere titulerede sig netop med “augustus” (den ophøjede).

Ved at titulere sig som “romersk kejser” og “konge over Jerusalem og Sicilien” understreger Frederik II desuden sine magtområder.

Han bruger de samme benævnelser i forbindelse med værkets titel, dog er han her “den guddommelige Augustus”⁵¹. Fremhævelsen er min egen, for at markere tilføjelsen “guddommelig”. At han omtaler sig selv som guddommelig understreger, at han opfatter sig selv som rangerende direkte under Gud. Der er ikke plads til nogen pave mellem Frederik II og Gud. Frederik II har sin magt direkte fra Gud og ingen anden.

Samme budskab kommer frem i forordet til *Liber Augustalis*. Her fremgår det, at det er kejserens pligt – pålagt af Gud – at beskytte kirken med sin magt ved hjælp af det verdslige sværd⁵². Ved kroningsceremonien blev dette sværd givet af paven til kejseren som symbol på den verdslige magt. Da Frederik II ikke opfattede sin magt som givet fra paven, nævnes paven ikke som “giver” af sværdet.

Frederik II's reference til Romerrigets kejsere kommer også til udtryk her. Det fremgår, at han har besluttet at ofre en kalv for lovsamlingens ikrafttrædelse og retfærdighed⁵³ – dog ikke i praksis, da han netop siger en “læbernes kalv”. I James M. Powells engelske oversættelse fremgår det fejlagtigt, at der er tale om en rigtig slagtning⁵⁴. Ofringer er et hedensk ritual, der her skal henvise til Romerriget og dermed skabe forbindelse mellem Romerretten og Frederik II's lovsamling.

⁵⁰ *De arte venandi cum avibus*, prooemium: “The author of this treatise, the august Frederick II, Emperor of the Romans, King of Jerusalem and of Sicily, is a lover of wisdom with a philosophic and speculative mind.”

⁵¹ *De arte venandi cum avibus*, prooemium: “The book of the Divine Augustus...”

⁵² *Liber Augustalis*, prooemium. Hvor intet andet er nævnt henviser jeg til Hermann Conrads udgave af lovsamlingen fra 1973.

⁵³ *Liber Augustalis*, prooemium: “...colendo iustitiam et iura condendo mactare disponimus vitulum labiorum...”

⁵⁴ Powell, s. 4: “Therefore, we decided to sacrifice a young calf for the workshop of justice and the founding of laws [...]”.

Forholdet til paven

Frederik II's ideologi om en kejser, der var uafhængig af paven, kommer først og fremmest til udtryk i selve udgivelsen af lovsamlingen. For det første viste han, at han ikke accepterede Sicilien som pavens len, da det ellers skulle have været paven, der udstedte love. For det andet markerede han sin ideologi som lovgivende kejser i en tid, hvor det ellers var gejstligheden, der stod for retsplejen. Han satte paven og kirken ud af spillet ved at udelukke gejstlige fra embedsmandsposterne og markerede derved, at de ikke havde noget at gøre i hans verdslige rige.

Af lov I, VI fremgår det desuden, at han har modtaget sin kejserlige ophøjede virksomhed (sit embede) af den himmelske dommer (Gud)⁵⁵, og i den efterfølgende lov I, VII retfærdiggør Frederik II sin placering som den øverste af alle herskere, da han er anbragt dér af Frelserens højre hånd⁵⁶.

Frederik II's uafhængighed af paven kommer også til udtryk i lovsamlingens to første love om kættere, som Frederik II griber hårdt ind over for. Han viser først og fremmest, at han ikke selv er kætter – trods åbenlys tvivl fra pavens side – og giver derudover sin støtte til kirken, der gerne ville diverse kættere til livs. Abulafia hævder i sin monografi om Frederik II, *Frederick II, A Medieval Emperor* fra 1988, at Frederik II netop har ønsket at understrege sin beskytterrolle over for kirken på et tidspunkt, hvor mange anså ham for at være fjende af kirken⁵⁷. Men vigtigst af alt blev kætteri opfattet som en statslig fornærmelse, fordi en fornægtelse af Gud var en fornægtelse af Guds *autoritet*: Hvis der ikke fandtes nogen autoritet fra Gud, ville kejseren heller ikke kunne modtage nogen autoritet fra Gud.

Forholdet til den lovgivende kejser

Mennesket har behov for en verdslig leder til at fremme og styrke retfærdighed, og denne leder skal være kejseren – Frederik II. Dette kommer Frederik II frem til i prologen under henvisning til Syndefaldet:

⁵⁵ *Liber Augustalis*, I, VI.

⁵⁶ *Liber Augustalis*, I, VII.

⁵⁷ Abulafia, s. 206.

Det had, der opstod blandt mennesker efter Syndefaldet, fremkaldte nødvendigheden af en hersker. Mennesket kunne ikke overholde den guddommelige lov, og der måtte derfor verdslige love til, styret af verdslige dommere, med kongen som den øverste instans⁵⁸. Det var med andre ord *loven*, der skulle lede mennesket på rette vej. Disse dommere skulle – ud over at beskytte kirken – fremme fred og derefter retfærdighed. Frederik II retfærdiggør altså under henvisning til Syndefaldet, at han som verdslig leder udsteder love.

Lov I, XXXI er central for forståelsen af Frederik II's ideologi som lovgiver. Han forklarer her nødvendigheden af, at den bestemmende magt og den udøvende magt er samlet i én person under henvisning til *Lex regia*: "Det romerske folk har, ikke uden planlægning og overvejelse, givet den bestemmende og udøvende magt i den forfattede lov til den romerske førstemand ved *lex regia* [...] . Derfor er det både nyttigt og nødvendigt, at når retfærdighed og beskyttelse er samlet i én person, vil strenghed ikke eksistere uden retfærdighed, og retfærdighed ikke uden strenghed"⁵⁹. Frederik II konkluderer, at kongen er retfærdighedens fader og søn, herre og tjener, idet han er fader og herre, når *loven* skal udstedes og opretholdes, og søn og tjener, når *loven* skal æres og udføres⁶⁰.

Der ses her en tydelig forbindelse til den diskussion af *Lex regia* og *Lex digna*, der fandt sted i Bologna. Frederik II skaber sammenhæng mellem *Lex regia* og den engelske teoretiker John af Salisburys⁶¹ teori om, at kejseren både var herre over *loven* og underlagt *loven*: kejseren er nemlig fader og herre over *loven*, når det drejer sig om at udstede og opretholde *loven*, og i kraft af *Lex regia* er han *juridisk* ikke bundet af *loven*. Men i kraft

⁵⁸ *Liber Augustalis*, prooemium.

⁵⁹ *Liber Augustalis*, I, XXXI: "Non sine grandi consilio et deliberatione perpensa condendae legis ius et imperium in Romanum principem Regia lege transtulerunt Quirites [...] Ideoque convinci potest non tam utiliter quam necessario fuisse provisum, ut in eiusdem persona concurrentibus his duobus, (iuris) origine scilicet et tutela, a iustitia rigor et a rigore iustitia non abesset."

⁶⁰ *Liber Augustalis*, I, XXXI.

⁶¹ Ca. 1115-1180.

af *Lex digna*, der binder kejseren *moralsk* til loven, er han søn og tjener og dermed underlagt loven.

Frederik II bruger også begrebet *Lex animata* i sin lovsamling. Han har indsat embedsmænd i alle provinser og byer til varetagelse af loven, og hans magt er således tilstede overalt – repræsenteret af embedsmændene, selvom han ikke kan være fysisk tilstede⁶². Der ses her en forbindelse til den gængse opfattelse af adskillelsen af person og embede. Som person kunne Frederik II ikke være tilstede overalt, mens hans embede kunne i kraft af decentraliseringen af magten.

Afslutning

Til sidst vil jeg stille spørgsmålstegn ved omfanget af Frederik II's virkelige interesse i politik. Jeg tror, at hans arbejde med politik var tvunget af ønsket om at fremme hans egen magtposition. Det akutte behov for udførelsen af lovsamlingen kommer til udtryk i den korte tid, det tog at udforme den (1230-31). De senere tilskrevne loves placeringer vidner desuden om, at der ikke er brugt den nødvendige tid på at indplacere dem logisk i forhold til sammenhængen.

En helt anden side af Frederik II's personlighed afspejles i den omhu og tid, han anvendte i forbindelse med udformningen af *De arte venandi cum avibus*. Her tog han sig den nødvendige tid for at dyrke detaljen og opnå det perfekte.

I forordet til *De arte venandi cum avibus* omtaler han sine politiske pligter som "besværlige og komplicerede" og som noget, der skulle overståes, for at han kunne koncentrere sig om sin falkejagt. Der er derfor nok ingen tvivl om, at Frederik II fandt mere fornøjelse med sit naturvidenskabelige værk end med udformningen af lovsamlingen.

⁶² *Liber Augustalis*, I, XVII.

Bibliografi

- ABULAFIA, David (1988). *Frederick II, A Medieval Emperor*. London, Pimlico.
- FENGER, Ole (1993). Romerretten, fra *Imperium Romanum II*, Tidsskriftet *Sfinx*.
- FREDERIK 2 (1973). *Die Konstitutionen Friedrichs II. Von Hohenstaufen für sein Königreich Sizilien*. Hermann Conrad, Thea von der Lieck-Buyken und Wolfgang Wagner, Köln und Wien, Böhlau Verlag.
- FREDERIK 2 (1943). *The Art of Falconry, being the De Arte Venandi Cum avibus of Frederick II of Hohenstaufen*, Translated and edited by Casey A. Wood and F. Marjorie Fyfe, Stanford University Press, California.
- KANTOROWICZ, Ernst (1988). *Federico II Imperatore*, Collezione Storica Garzanti, Milano, Cernusco s/N (originaludgivelsesår 1927).
- KANTOROWICZ, Ernst (1957). *The Kings Two Bodies*, Princeton University Press, New Jersey.
- POWELL, James (1971). *The Liber Augustalis or Constitutions of Melfi, by the Emperor Frederick II*, translated with an introduction and notes by James Powell, Syracuse University Press, New York.

Ligheder og forskelle mellem Benediktinerreglen og Franciskanerreglen

Af Anne Merete Storm-Olsen, Romansk Institut

I nærværende artikel vil jeg søge at sammenligne de to vel nok mest betydningsfulde ordensregler i den vestlige kristendom: Benediktinerreglen og Franciskanerreglen. Allerede i en bare indledende beskrivelse af dem må man være opmærksom på en vigtig sondring: Benediktinerreglen (RB) er en klosterregel; den anviser såvel klostrets åndelige fundament, som den udstikker meget præcise retningslinjer for klostrets dagligliv.

Franciskanerreglen derimod er en leveregel, der afstikker retningslinjerne for brødrenes indre liv og ydre færden – og med god vægt på færden, idet franciskanerbrødrene netop kendetegnes ved at være itineranti – omkringstrejfende, ikke-bofaste.

Først følger en præsentation af de to ordensgrundlæggere og deres samtid samt en kort beskrivelse af Ordensreglerne. Dernæst kan man læse en sammenligning af udvalgte dele af Reglerne, og artiklen rundes af med konklusion og perspektivering.

Om Benedikt og hans tid

Alt, hvad vi ved om Den Hellige Benedikt, stammer fra Pave Gregor d. Store, som i årene omkring 593-94 – ca. 45 år efter Benedikts død – skrev sine Dialoger, hvori den anden bog indeholder en form for biografi over Benedikt⁶³. Her nedfælder Gregor alt, hvad man på den tid ved om Benedikt, men da dialogerne bliver skrevet med et didaktisk sigte⁶⁴ – paven vil opmuntre den fattige, ydmygede og pestplagede romerske befolkning og

⁶³ Lawrence C.H., *Medieval Monasticism*, third edition, Pearson education Limited, England, 2001, p. 19: "These are a collection of Lives of Italian abbots and bishops cast, according to a well established literary convention, in the form of dialogues between a questioner and his informant".

⁶⁴ Lawrence (2001), p. 18-20.

indgyde den tro på fremtiden ved at pege på, at også italienerne har deres hellige mænd, Italien er ikke glemt af Gud! – har de i høj grad karakter af hagiografi – og skal som sådan – hvis man leder efter historisk korrekte fakta om Benedikt – læses med mange gran salt. Til denne genre knytter sig nemlig ganske bestemte former og regler: når kirken vil have et forbillede, et speculum eller et vita, skal det således bl.a. indeholde (i nævnte rækkefølge!): et lastefuldt ungdomsliv, tilbagetrækning fra samfundet og udførelse af mirakler eller helgenhandlinger.⁶⁵

På den anden side skrev Gregor d. Store, mens der endnu levede mennesker, der huskede både livet i Monte Cassino-klosteret og dets afdøde grundlægger Benedikt, så helt fri fantasi er de opbyggelige dialoger næppe, trods deres vedblivende insisteren på en tegning af Benedikt som den rene mirakelmager!⁶⁶

Vedrørende det historiske, de konkrete begivenheder, står vi mere eller mindre på bar bund, og siden Gregor d. Stores Dialoger er der ikke dukket nyt stof op.

Om selve tilblivelsen af Benedikts Regel ved vi meget lidt. Gregor hentyder i sine Dialoger kun én gang til Reglen: "for he wrote a rule for his monks, both excellent for discretion and also eloquent for the style".⁶⁷

Ifølge Gregor var Benedikt i sin levetid en temmelig ukendt italiensk abbed. Hans Regel var én af mange klosterregler, og det der gjorde at lige netop dén regel "provided the standard pattern of monastic observance"⁶⁸ var et sammenfald af flere forhold. Vigtigst er selvfølgelig Reglens egne kvaliteter: dens romersk-inspirerede struktur, dens klarhed i ånden, dens stringente, koncise sprogbrug og store tolerance over for menneskelig svaghed, men også Gregor d. Stores fremhævelse af Benedikt, samt senere

⁶⁵ Det første kendte vita – og inspirationen til de senere – er Athanasius' Antonius-vita. Jesus er forbilledet for denne proces, idet også han tilbragte 40 asketiske dage alene i ørkenen udsat for Satans fristelser, før han moden og renset begyndte at prædike.

⁶⁶ Se Lawrence (2001), p. 19-20 for en videre diskussion af dette spørgsmål.

⁶⁷ Gregory I *Second Dialogue*, chapter 36.

⁶⁸ Lawrence (2001), p. 18.

– i 700-tallet – karolingernes brug af Reglen som genvej til en samlet monastisk bevægelse med rødder i antikken var betydningsfulde faktorer.⁶⁹

Vi ved, at Benedikts tid – ca. 480-550 – var en tid præget af folkevandring, uro og opbrud, krige, hurtige magtskift og deraf følgende generel ustabilitet: Vestromerriget var på kraftig tilbagetrækning, og Italien styredes af skiftende germanske stammer; stadig var de romerske skikke og den romerske kultur idealet – også for de nye selvbestaltede germanske ledere. Måske på grund af de urolige tider har vi kun få kilder fra den tid; faktisk først med Gregors Dialoger i slutningen af århundredet bliver pennen atter taget i hånden.

Benedikt søgte væk fra Roms verdslige liv og tilbragte tre år i en hule nær Subiaco, en bjergegn øst for Rom: Denne tilbagetrækning fra verden er blevet et topos i den asketiske tradition, en nødvendig fase i løsrivelsen fra samfundet og personlighedens søgen efter Gud, og som nævnt en fast bestanddel af et *vita*.⁷⁰ Også Den Hellige Frans søgte ensomheden og kontemplationen, før han grundlagde sin orden. At der er mange sammenfald i temaer – bl.a. begge helgeners forsagelse af faderens rigdom – skal altså ses i lyset af, at begge helgenskildringer, såvel Gregor d. Stores som Bonaventuras, antager form af et *vita*, en hagiografi.

Efter de tre års forsøg på isolation nær Subiaco grundlagde Benedikt så sit kloster: i fredelig ensomhed væk fra verden, på toppen af Monte Cassino bjerget ved kysten mellem Rom og Napoli; fjernt fra den omtumlede kaotiske og turbulente folkevandringstid søgte han ro til at fordybe sig i Gud.

På den vestlige, latinske kirkes område skabtes i klosterbevægelsens første århundreder en mængde forskellige regler, alle oprindeligt skrevet alene for det kloster, hvori de opstod, idet der på ingen måde var tale om nogen orden eller organisation i juridisk forstand før mange århundreder

⁶⁹ Ibid, p. 70: "Charlemagne was convinced that the Rule offered the best plan for a well-ordered monastery". Se endvidere hele kapitel 5: The Emperor and the Rule.

⁷⁰ Lawrence (2001), p. 20.

senere⁷¹. Sådan forholder det sig også med Regula Sancti Benedicti (RB). Benedikt grundlagde sit kloster og skrev sin Regel for at give brødrene i Monte Cassino-klostret rammer og midler til fordybelse i Gud.

Reglen er et senantikt dokument præget af Romerrettens indflydelse.⁷² Af inspirationskilder skal især nævnes Magisterreglen – Regula Magistri (RM) – som man tidligere fejlagtigt troede var forfattet efter Benedikts Regel⁷³, men også Bibelen og de gamle kirkefædre fra den tidligste østlige asketiske tradition, har sat deres præg på RB.⁷⁴

Benedict emerges then not as a solitary genius with a unique gift for monastic legislation, but rather as the representative of a school of ascetical teaching current in sixth-century Italy, which derived its primary inspiration from Egypt. He does not stand alone. Behind him we can dimly discern a shadowy company of abbots and hermits inhabiting the hill-places east and south of Rome and the offshore islands, who were linked to one another by personal contact and the exchange of books. Nevertheless, it was his Rule, and not that of the anonymous Master, that gradually won universal recognition in western Europe.⁷⁵

Benediktinerreglen

Benediktinerreglen består af 73 kapitler og en prolog. Reglen udstikker retningslinjerne for klostrets ydre rammer, hvordan man får et klosterfællesskab til at fungere optimalt, såvel som for brødrenes indre, spirituelle liv. Oprindeligt mener man, at Reglen stoppede med kapitel 66, der omhandler klostrets portnere og klausur og således afslutningsvis passende definerer de ydre, fysiske rammer for Reglen: klostrets dør og dens vogter.

⁷¹ Læs Lawrence (2001) chapter 1, *The Call Of The Desert* for et bedre indblik i forholdet mellem kirken og klostre.

⁷² Lawrence (2001), p. 26: "His (Benedicts) thoroughly Roman insistence upon the absolute sovereignty of a written Rule". I modsætning til de germanske stammer, som bl.a. karakteriseredes ved ikke at kende til skrevne love – før mødet med den romerske kultur.

⁷³ For en videre diskussion af forholdet de to Regler imellem, se indledningen til Brian Møller Jensens oversættelse af Benedikts Regel, s. 13-14, og Lawrence (2001) p. 22-24.

⁷⁴ Det vil først og fremmest sige: Basilus Regel, Johannes Cassianus Conferences og hans Institutes samt Augustin af Hippos skrifter.

⁷⁵ Lawrence (2001), p. 23.

Imidlertid er tilføjet et tillæg på seks kapitler og en epilog, sikkert foranlediget af episoder i klostret, som har udmøntet sig i behovet for en større konkretisering og eksplicitering af forskellige emner. Kap. 72 "Om den gode iver, munkene bør have", anses for Benedikts åndelige testamente og en syntese af hele Reglen.⁷⁶

Om Frans og hans tid

Begyndelsen til franciskanerbevægelsen er uløseligt knyttet til Frans af Assisi's ungdommelige livskrise. Tilsyneladende ventede et normalt liv forude, men Frans oplevede et kald til at leve i så inderlig forening med Gud, at han gav afkald på alt.⁷⁷ Han blev den fattige, der ikke havde nogen anden garanti for livets opretholdelse end sin tro og tillid til, at Gud ville sørge for ham.⁷⁸ Med en demonstrativ dramatisk gestus, år 1205 på torvet i Assisi, hvor Frans i nærvær af byens nysgerrige borgere, sin familie og ikke mindst den lokale biskop erklærer: "at jeg fra nu af ikke mere skal sige: Fader Pietro di Bernadone! Men: Vor Fader, du som er i Himlene"⁷⁹, vælger Frans at hellige sig et liv i Jesu Kristi billede, nemlig "the literal imitation of the earthly life of Christ as depicted by the Gospels".⁸⁰

Frans følte sig først og fremmest tiltrukket af det eremitiske liv, og denne trang til ensom fordybelse vedblev at følge ham livet igennem. Man fornemmer, at det evangeliserende liv derimod i høj grad var en pligt, han følte sig kaldet til at udføre, jf. hans tvivl om valget mellem det eremitiske og det evangeliserende liv⁸¹. Frans forkyndte Guds kærlighed, så det førte til fornyelse af menneskers forhold til Gud og hinanden, og i høj grad til

⁷⁶ Jf. Bent Høgberg OSB, i kapitlet *Reglens indhold*, s. 48, i *Benedikts Regel*.

⁷⁷ Little Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, p. 146, Paul Elek, London, 1978.

⁷⁸ I denne og den følgende sætning citerer jeg fra og parafraserer over oversætterens efterskrift i *Frans af Assisi's liv fortalt af Bonaventura*. Oversat af Johannes Jong, s. 149.

⁷⁹ Jørgensen Johannes, *Den Hellige Frans af Assisi*, p. 39, Katolsk Forlag, København, 1976.

⁸⁰ Lawrence (2001), p. 247.

⁸¹ Ibid., p. 246.

deres tro. Det var som udgangspunkt ikke Frans intention at samle en kreds af disciple og da slet ikke at stifte en orden, men allerede mens han levede, sluttede flere tusinde op om ham for – nærmest bogstaveligt – at gå i hans fodspor.⁸²

Frans og hans bevægelse skal i høj grad ses som kronen på værket af en lang række større og mindre åndelige og samfundsmæssige faktorer og rørelser, der alle peger hen imod franciskanerbevægelsen som deres endelige religiøse udtryk.

Allerede fra ca. 1050 – altså længe før Frans' tid, som var 1182-1226, – foregik der således en økonomisk og demografisk revolution i Vesteuropa: blandt andet i forbindelse med korstogene tjente de italienske havnebyer mange penge på handel og sejlads for korstogsfarerne. Industri og handel blomstrede og affødte et nyt borgerskab, der fritaget for bekymringen for de daglige fornødenheder fik overskud til og mod på en spirituel søgen. Kirken mistede sit monopol på undervisning, nye byskoler skød op, og et stadigt stigende antal mennesker blev selv i stand til at læse De Hellige Skrifter. Denne førstehåndstilgang til Evangelierne kombineret med den stigende velstand, såede altså et nyt behov hos mange lægmænd: trangen til et mere direkte, følt forhold til religionen, trangen til selv at være i centrum og i forbindelse med Gud kombineret med behovet for at vide, at det enkelte individ kan gøre en forskel i verden. I denne nye spirende spiritualitet lå ironisk nok samtidig en dyb afstandtagen til det nye kapitalistisklignende penge- og markedøkonomiske samfund, hvis eksistens netop var en betingelse for ideernes fødsel. Det er i denne forbindelse karakteristisk, at Frans' tilhængere langt overvejende kommer fra overklassen. Som Lawrence lakonisk skriver: "Voluntary poverty is not an ideal that has much appeal for those who are born poor".⁸³

Byerne voksede og dermed også befolkningstætheden og med den et proletariet, som ingen sørgede for, hverken materielt eller åndeligt: her havde de religiøse bevægelser også deres apostolat, her var der behov for

⁸² Parafrasering, nærmest citat, fra oversætterens (Johannes Jong) efterskrift til *Frans af Assisis liv fortalt af Bonaventura*.

⁸³ Lawrence (2001), p. 249.

dem. Den nye ånd blomstrede både i klostre og blandt lægfolk og antog ofte én af to forskellige retninger: tilslutning til en orden eller et kloster eller forsøget på at leve et kristent liv i verden.⁸⁴

”Beginning in the late eleventh century and developing in the course of the twelfth, there occurred a recognizable shift of religious emphasis – the infusion of a new zeal and vigour. Whereas withdrawal from the world had hitherto been the recognized way by which Christians might achieve a holy and spiritual life for God, there was now stress on the importance of an evangelical entry into the world”.⁸⁵

Det blev altså almindeligt, at man i sin spiritualitet søgte ud over de traditionelle kristne institutioner – i erkendelse af, at de ikke tilfredsstillede de nye mål og forventninger. Kirken var blevet slap og verdslig i sine aktiviteter, og simoni et udbredt fænomen, og som Brenda Bolton skriver, var paven enten for tæt knyttet til rige romerske familier eller i for høj grad underlagt den tyske kejsers kontrol. Alt dette, kombineret med ”a new ferment in people’s lives requiring a new set of solutions and answers”⁸⁶, førte til et forsøg på en ny livsstil, et *vita apostolica*, som vi kender det fra Det Nye Testamente. Fokus lå på to tekster, Apostlenes Gerninger 4: 32 og Lukas 10: 1-12, der understreger betydningen af både at leve i et broderligt fællesskab og i frivillig fattigdom. Vejen var banet for de evangeliserende bodsbevægelser, der som nævnt havde franciskanerordenen som kronen på værket.

Kirken på sin side var naturligvis godt klar over skismaet, og man håbede – forgæves – at reformer og opstramning af kirkelovene kunne løse problemet. Der opstod fra kirkens side et stærkt behov for at få tag i den befolkning, som man via de mange nye kristne bevægelser stigende indflydelse, var ved at miste grebet om. Her kom Frans ind som en frelsende engel, stærkt symboliseret ved pave Innocens III’s drøm, hvor han så Frans som ”en fattig, beskeden og ringeagtet mand”, der satte sin ryg under den vaklende Laterankirke og derved forhindrede dens sammenstyrtning. ”I sandhed”, sagde han, ”det er denne mand, der ved sit arbejde

⁸⁴ Bolton (1983), p. 12.

⁸⁵ Lawrence (2001), p. 17.

⁸⁶ Bolton (1983), p. 18.

og ved sin lære skal understøtte kirken". Fuldt af stor hengivenhed efterkom han Franciscus' ønsker i alt og bevarede altid en stor kærlighed til Kristi tjener".⁸⁷

Så idyllisk fremstilles pavens godkendelse af Frans hos Bonaventura og uden at ville lyde for mistroisk med hensyn til pavens ædle motiver, må man ihukomme, at kirken som samlende faktor næppe kunne finde en mere egnet person end Frans, der på én og samme tid appellerede til de rebelske bybefolkninger og underlagde sig pavens autoritet.⁸⁸

Andre end Frans både havde søgt og søgte at realisere et apostolsk liv på jorden, heriblandt katharerne, valdenserne og "gli humiliati", men Frans' ideal – især omkring brødrenes absolutte fattigdom – var mere radikalt end de tidligere bevægelser og har passeret perfekt til tidens åndelige søgen: Frans har uden tvivl været den rette mand på det rette sted og tidspunkt.⁸⁹

Innocens III's tid som pave – 1198-1216 – var en tid, hvor det hellige embede var i strid modvind, og hvor paven tålte mange ydmygelser fra oprørte romeres side, bl.a. at blive fordrevet fra Rom! I de norditalienske byer stredes de pavetro guelfere med de kejsertro ghibellinere – som også senere på Dantes tid – og trods velstanden var der grøde og oprør i de

⁸⁷ Bonaventura: *Frans af Assisis Liv*. Oversættelse Johannes Jong, Forlaget Anis, København, 2002, p. 41. Netop Bonaventuras Frans-biografi bliver kirkens officielle billede af Frans: Celanos to tidligere hagiografier beordres brændt. Fra Moorman John, *A History of The Franciscan Order*, Oxford University Press, Special edition for Sandpiper Books Great Britain, 1998, p. 152.

⁸⁸ Se bl.a. indledningerne til Regelen af 1221 og 1223. Efter min mening er der mindst to væsentlige årsager til Frans' understregning af ordenens plads inden for kirkens rammer: 1: nævnes af Frans selv i Testamentet, 6: "Derefter gav og giver Herren mig så stor en tro på præster, som lever efter den hellige romerske kirkes ordning, på grund af deres vielse, at jeg vil søge tilflugt hos dem, selv om de skulle forfølge mig". 2: Frygten for at blive forvekslet med andre af tidens religiøse bevægelser, da flere af disse, bl.a. katharerne, var stemplet som kættere. I 1209 indledtes således Albigerskorstogene, hvor en stor del af katharerne simpelthen blev udryddet. Korstogene strakte sig helt frem til 1229. Se den vigtige note 71 til RegNB kap. 19. Bemærk i øvrigt her, i 19,3, at Frans sætter ordenen over gejstligheden!

⁸⁹ Frans selv har uden tvivl været i forbindelse og berøring med andre af tidens religiøse strømninger, især da vi ved, at han i forbindelse med faderens forretning i sin ungdom rejste en del netop i Norditalien og Frankrig, som var stærkt præget af tidens åndelige bevægelser.

italienske bystater. Man søgte at begrænse hhv. kejserens eller pavens indflydelse på dagliglivet – og ikke mindst på skatteforholdene⁹⁰.

For Frans var det som sagt essentielt at understrege brødrenes lydighedsforhold over for paven og den romerske kirke; han holdt sig altid inden for kirkens lære, og vigtigheden af pavens accept blev ofte understreget. Franciskanerordenen blev således til Innocens III's åndelige armé, og Reglerne, især den bullerede af 1223, instrumentaliseredes til at tjene kirkens og den nye pave Honorius III's interesser⁹¹.

Franciskanerreglen

Beskrivelsen af Franciskanerreglen kompliceres af, at der som nævnt er to Regler og et Testamente at tage i betragtning. Alle tre dele vil blive inddraget i analysen.⁹² For nemhedens og overblikkets skyld vil jeg anvende de af Marianne Powell og Hubert Hodzelman anvendte forkortelser i *Frans af Assisis Skrifter*: *RegNB* betegner den ikke-bullerede Regel af 1221; *RegB* den bullerede Regel af 1223, og *Test* angiver Frans' Testamente, som han dikterede kort før sin død.⁹³

⁹⁰ Se bl.a. Johannes Jørgensen, s. 66.

⁹¹ Innocens III dør i 1216.

⁹² Beskrivelsen af Reglerne og Testamentet vil i høj grad støtte sig til Marianne Powell og Hubert Hodzelmans indledende beskrivelser fra bogen: *Frans Af Assisis Skrifter*. For en lille diskussion ang. spørgsmålet om de to Regler, se Johannes Jørgensen, s. 160-61.

⁹³ I lyset af de mange alternative religiøse strømninger vedtog kirken på det 4. Laterankoncil år 1215, at den ikke ville anerkende flere klosterregler. At Frans 1223 alligevel fik sin Regel bulleret skyldtes, at Innocens III i Rom 1209 gav Frans mundtligt tilsagn om anerkendelse af hans Regel. I 1223 skrev Frans, i samarbejde med kardinal Ugolino, så den endelige Regel, der bulleredes og blev mindrebrødrenes officielle Regel. Den første Regels 23 kapitler blev skåret ned til 12, og væsentlige ting – deriblandt pointeringen af den rigoristiske overholdelse af fattigdomsløftet – blev Frans nødsaget til at udelade (Moorman 1998; 57-8).

RegNB (1221)⁹⁴

Udarbejdelsen af Reglen er forgået løbende; efterhånden som ordenen voksede, voksede også Reglen. Det er, i lyset af den senere Regel og den megen disput omkring Reglernes efterlevelse, forstemmende at læse Frans' insisteren på og befaling af, at dette var Reglen, og ingen måtte udelade eller føje noget til, ej heller leve efter nogen anden Regel!⁹⁵ Allerede i 1223 kommer den tvangsreviderede Regel, og man forstår Frans' skuffelse og frustration.⁹⁶

RegB (1223)

Teksten er betydeligt kortere end RegNB, idet næsten alle kapitler er blevet forkortet, og flere er sammenfattet i nogle kernesætninger; mange bibelcitater fra RegNB er strøget, ligesom også de lange afsluttende kapitler er udeladt. På forskellige punkter er Reglen blevet tilpasset den daværende kirkelige lovgivning, således har da også kardinal Ugolino hjulpet Frans i udarbejdelsen; bl.a. de juridisk skarpere formuleringer er hans fortjeneste. Generelt fremstår RegB mere autoritær og mindre tillidsfuldt kærlig end den tidligere Regel.⁹⁷

⁹⁴ Om Reglen af 1221 skriver Moorman (1998), p. 16 "The purpose of this Rule was to convince the Pope that Francis and his friends were seriously trying to live a life in the manner of the apostles, in loyalty to the Church and on high standards of poverty, simplicity and devotion. In view of the various lay sects which were then in existence, it would clearly be essential to emphasize the fact that Francis' men were orthodox and obedient".

⁹⁵ RegNB 24, 4.

⁹⁶ John Moorman (1998), p. 55-59.

⁹⁷ Sammenholder man eksempelvis kap 12 Om dem, som vil gå blandt saracenerne og andre vantro med RegNB's kap. 16 af samme navn, er det tydeligt at læse, hvordan den bullerede Regel i sin eksplicitering af den hellige romerske kirkes styring af foretagendet i langt højere grad end RegNB tjener som redskab for kirkens tilbageerobring af mistet autoritet. Især RegB kap. 12, 3-4 understreger brødrenes rolle som et instrument for den kirken.

Test (1226)

I lyset af ordenens størrelse og dens begyndende opsplitning i konventualer og spiritualer var Frans oprigtigt bekymret for, hvad der ville ske med ordenen efter hans død, og han besluttede sig for endnu engang at understrege sin tros kerne. Testamentet er:

...the most moving of all his works, making, by its very simplicity, an appeal more touching than all the Rules and admonitions. But it is not only an appeal; it is also an autobiography. The sanction which lies behind his will for the brethren is the example of his own life.⁹⁸

Også Testamentets fravær af en formel indledning bidrager til fornemmelsen af her at høre Frans' helt egen stemme. Frans beder brødrene om at opbevare og læse Testamentet sammen med Reglen, og om intet at tilføje. Testamentet skal læses "sine glossis" (uden noter eller kommentarer). Han afslutter med en altfavnende velsignelse.

Hvorledes henholdsvis ligner og adskiller de to Regler sig fra hinanden?

For at fremme overblikket vil jeg anvende en kontrasterende metode, hvor jeg holder udvalgte træk fra Reglerne op mod hinanden for at iagttage ligheder og forskelle. Det vil være oplagt at placere disse nedslagspunkter, hvor der er sammenfald af emner Reglerne imellem. I andre tilfælde vil emneudvælgelsen bero på min subjektive fornemmelse af, hvad der er interessant og essentielt at inddrage – hvilke træk, der bedst belyser Reglernes karakteristika. I erkendelse af Benediktinerreglens formidable struktur, vil jeg til en vis grad følge dens kapitler i et forsøg på afklaringen af ligheder og forskelle mellem Reglerne.

Forskelle

Et første spørgsmål, det vil være oplagt at stille er: til hvem er Reglerne henvendt?, og allerede her er der en betydelig forskel. RB spørger selv i

⁹⁸ John Moorman (1998), p. 77.

prologen, vers 23-30⁹⁹ "Herre, hvem kan bo i dit telt eller hvem kan hvile på dit hellige bjerg?" Og svarer:

Det kan den, som vandrer retsindigt og øver retfærdighed, den, som taler sandhed af hjertet og ikke løber med sladder, den, som ikke skader sin næste og ikke bringer skam over ham, den, som afviser den onde djævel fra sit hjertes åsyn, når denne søger at forlede ham på en eller anden måde, og som regner ham for intet, griber hans mindste tanker og knuser dem mod Kristus, de, som frygter Herren og ikke ophøjer sig ved deres gode livsførelse ...

Så et liv inden for klostrets mure er altså – i Benedikts ramme – ikke nødvendigt for at leve et liv i overensstemmelse med Gud,¹⁰⁰ efterlevelsen af Kristi eksempel er det essentielle.

I Franciskanerreglen lægges der større vægt på formen: for at leve et liv efter Jesu Kristi forbillede skal man ikke alene efterleve Reglens ord, men samtidig indordne sig under kirken og paven, som jo er Kristi stedfortræder på jorden.¹⁰¹ Frans af Assisis Regel er altså henvendt til mindrebrødrene, simpelthen.

I forhold til lydighed over for den foresatte er der en stor fornyelse i Franciskanerreglen:

Men hvis en af ministrene pålægger en af brødrene noget, som er imod vor livsform eller imod hans sjæl, er broderen ikke forpligtet til at adlyde ham. For dette er ikke lydighed, hvis der begås fejltrin eller synd.¹⁰²

Også i den bullerede Regel sættes Reglen og sjælefreden over ministeren (10,3): "Derfor påbyder jeg dem strengt, at de skal adlyde deres ministre i alle de ting, som de har lovet Gud at overholde, og som ikke går imod deres sjæl eller vor Regel".

⁹⁹ Også prologen 14-20 berører spørgsmålet (og svaret).

¹⁰⁰ I den danske oversættelse har der imidlertid indsneget sig en unøjagtighed, idet det latinske *conversatio*, som betyder livsførelse/levevis, i prologen, 49 er oversat til klostrelivet og derfor misvisende kan foranledige til at tro, at man alene inden for klostrets rammer kan leve et sandt kristent liv, hvad Benedikt jo netop understreger ikke er tilfældet.

¹⁰¹ Prologen til RegNB og i forordet og kap. 1-2 i RegB.

¹⁰² RegNB kap. 5, 2.

I RB 68 derimod har abbeden eller den foresatte det sidste ord over for munken: hvis denne pålægges en umulig opgave, og den foresatte fastholder sin ordre, skal munken udføre opgaven og vide, at det er "bedst for ham på den måde, og han skal adlyde af kærlighed og i tillid til Guds hjælp".

I prologerne til de to Regler – kun RB og RegNB indledes af en egentlig prolog – er der endvidere stor forskel i tonen. Hvor RB er præget af en fantastisk energi og fart, "den fart der ligger i Guds frygten"¹⁰³, er RegNB meget formel i både tone og indhold. For RegNB's vedkommende virker prologen først og fremmest som en lydighedstilkendegivelse over for paven, og i sin understregning af den tidligere paves mundtlige tilsagn om godkendelse af Reglen, et forsøg på at tilføre Reglen autoritet. RegB indledes af en pavelig standardformular for stadfæstelsesbullen.

Benedikts Regel har i høj grad sit fokus på modtageren. Det ses blandt andet ved dens anvendelse af bydemåde og absolut ablativ – eksempelvis prologens allerførste ord "*Obsculta, o fili – lyt min søn*", og videre afsnit 9 "*et apertis oculis nostris ad deificum lumen*", lidt frit oversat til: "lad os åbne vore øjne mod lyset fra Gud". Forfatteren (Benedikt) nævner sig selv, men som et solidarisk jeg i øjenhøjde med enhver, der lytter til Reglen og aspirerer til et liv i Kristi fodspor, jf. prologen afsnit 3: "Det er altså til dig, jeg retter mine ord: hvem du end er, som giver afkald på din egen vilje og griber lydighedens stærke og herlige våben for at kæmpe for Kristus vor Herre, den sande konge". Også prologens senere opfordring holdes i denne energisk solidariske smøgen-ærmene-op-og-komme-i-gang-tone: "Lad os da med troen og gode gerninger spændt som bælte om vore lænder og med Evangeliet som vejviser vandre Hans veje, for at vi må opnå at skue Ham, som har kaldt os til sit rige ..."

Tonen hos Frans er ud over den nævnte formelle klang mange steder af en helt anden slags: inderligt insisterende og formanende, den føles manisk suggererende, tangerende det truende, som frygter han, allerede idet han formulerer Reglen, at den ikke vil blive efterlevet (23, 8).

¹⁰³ RB, kap. 5,9. Andre eksempler på den energiske tone er fx prologen p. 21-22 og p. 42-44.

Lad os alle af hele vort hjerte, af hele vor sjæl, af hele vort sind, af hele vor kraft, af hele vor styrke, med hele vor forstand og af alle vore kræfter, med al vor anstrengelse, al hengivenhed, alt, hvad der er i os, med alle vore længsler og al vor viljekraft elske Herren Gud, som har givet og giver os alle hele legemet, hele sjælen og hele livet, som har skabt os, forløst os, og som ved sin barmhjertighed alene vil frelse os, og som for os, ynkværdige og ynkelige, rådne og stinkende, utaknemmelige og onde, har gjort og gør alt godt.¹⁰⁴

Vi er milevidt fra Benedikts klare struktur og ofte koncise sprogbrug.

RB's kap. 19 og 20 omhandler beslægtede emner, Om måden at forholde sig på under salmesang og Om ærefrygt under bønnen, men RB pointerer, at "vort hjerte skal være i samklang med vor stemme under salmesangen" og "ikke de mange ord, men hjertets renhed og angerens tårer gør, at vi bliver bønnhørt".

Franciskanerreglerne og Testamentet indeholder flere kapitler med anvisninger på, hvordan brødrene skal færdes i verden – fx RegB kap. 3, 10-14: brødrene skal komme med fred, hvor de går og føje sig bort, hvis de møder modstand. De må aldrig sætte sig op imod nogen. Et helt kapitel er helliget omgangen med kvinder, og når man betænker mindrebrødrenes omstrejfende liv og de fristelser, de uvægerligt har været udsat for af kødet, verden og Djævelen¹⁰⁵, forstår man, at det har været nødvendigt at give meget faste rammer: "Alle brødre skal ... vogte sig for frække øjekast og omgang med kvinder". Disse emner er i sagens natur ikke-eksisterende i RB. Det eneste, vi erfarer om benediktinermunkens liv uden for murene, er at finde i kap. 67: brødre, der har været på rejse, må intet berette om, hvad de har hørt eller set, "for det volder stor skade" Mens de er væk og ved deres hjemkomst, skal der bedes for dem "på grund af de forseelser, de måtte have begået på rejsen ved at have set eller hørt noget ondt eller ved at have ført unyttig tale".

¹⁰⁴ Gode eksempler herpå er RegNB kap. 21 (lovprisnings- og formaningstale, som alle brødrene kan holde) 22 (om formaning af brødrene) og 23 (bøn og taksigelse). Netop kap. 22 og 23 hører oprindeligt ikke med til Reglen. Kap. 23, 6-11 bliver for meget af det gode – bogstaveligt talt – og føles irriterende i sine næsten maniske opremsninger.

¹⁰⁵ Se "brev til de troende", kap. 2, 11 og note 294, s. 141.

Omsorgen for de syge er et sted, hvor Reglerne afviger fra hinanden, og hvor igen RB's overbærenhed med den menneskelige natur og Benedikts eminent realistiske syn på dens tilbøjeligheder træder frem mod Francis-kanerreglens større orientering mod det syndige, skyldige menneske. Således skriver Frans i det kapitel, der omhandler de syge brødre, at hvis én (af de syge) bliver vred på enten Gud eller brødrene eller beder om medicin for at lindre sin smerte, er denne syge broder ikke en af brødrene, "fordi han elsker legemet mere end sjælen".¹⁰⁶ RB skriver derimod, at de syge skal passes, som var de i virkeligheden Kristus. Og med sin store indsigt i den menneskelige natur fortsætter Benedikt: "Men de syge skal også selv tænke på, at man tjener dem til Guds ære, og de må ikke ved deres fordringsfuldhed plage de brødre, der tjener dem. Man bør dog tålmodigt bære over med disse, for derigennem opnår man en rigere løn".¹⁰⁷

For Frans er fattigdomsløftet af umådelig betydning, og der refereres ofte til det i Reglen, eksempelvis RegNB's kap. 2 er en understregning af brødrenes absolutte fattigdom. Frans var af den overbevisning, at Jesus og hans disciple og Jomfru Maria alle levede i yderste fattigdom "og han var fattig og fremmed og levede af almisser, han selv og den salige Jomfru og hans disciple".¹⁰⁸ Hos Benedikt nævnes ordet fattigdom kun én gang¹⁰⁹, og der er da ikke tale om noget fattigdomsløfte. Til gengæld advares der i flere kapitler kraftigt imod den private ejendomsret.¹¹⁰

I forhold til lærdom adskiller Reglerne sig. Frans frygter viden og lærdom, da han ser det som en hindring for det åndelige liv:

... og lad os vogte os for denne verdens visdom og kødets klogskab; for kødets ånd ønsker og ivrer meget efter ord, men lidet efter gerning, og den søger ikke fromhed og hellighed i åndens indre, men den ønsker og higer efter at have en fromhed og hellighed, som viser sig i det ydre for menneskene.¹¹¹

¹⁰⁶ RegNB 10, 4.

¹⁰⁷ RB 36.

¹⁰⁸ RegNB, 9, 5.

¹⁰⁹ RB 48, 7.

¹¹⁰ RB kap. 31-34.

¹¹¹ RegNB, 17, 9-12. Afsnit 9 er ikke citeret, men føjer sig fint til 10-12 i betydning.

Og helt bogstaveligt er det at eje en bog en tilsidesættelse af fattigdomsløftet. Frans betegner sig selv som "ignorans et idiota"¹¹² men er ikke desto mindre dybt fortrolig med Bibelen og besidder en stor intuitiv evne til at trænge ind i stoffet. Det væsentlige er, at vægte bønnerne højere end læsning og "ikke skille duens enfold fra slangens klogskab"; man skal altså bevare sin ydmyghed og enfold, også selv om man erhverver sig viden¹¹³.

Benediktinerreglen sætter i modsætning til Frans ligefrem lærdom på dagsordenen, idet den inddeler dagen i tre arbejdsfelter, *Opus Dei* (tidebønner), det manuelle arbejde og *Lectio Divina*, som er læsning af Bibelen og kirkefædrene.

Bod tolkes lidt forskelligt. Hvor Benedikt mere forstår boden som en handling man pålægges, hvis man på den ene eller anden måde har fejlet¹¹⁴, er den hos Frans snarere en grundlæggende del af livet. Frans indleder sit Testamente med at kalde sit liv for "et liv i bodfærdighed", og franciskanerbevægelsen er da også en bodsbevægelse.¹¹⁵ Der hviler en følelse af skyld over Franciskanerreglen, som ikke eksisterer hos benediktinerne, hvor skylden netop sones ved en bodshandling og derefter er ude af verden.

Ligheder

Der er mange lighedspunkter mellem franciskanerbevægelsens ministre og benediktinerens abbed. RB kap. 2, "Hvordan abbeden bør være", er nært beslægtet med RegNB kap. 4 og 6, der netop omhandler ministerens rolle. I begge ordener pointeres brødrenes lydighed over for den foresatte,¹¹⁶ men også det store ansvar, som den foresatte minister eller abbed har påtaget sig ved at lede brødrene på deres åndelige rejse. Både Benedikt og Frans understreger, at abbeden/ministeren på Dommens Dag skal aflægge

¹¹² Brev til hele ordenen, afsnit 39.

¹¹³ Bonaventura, kap. 11, s. 106.

¹¹⁴ RB, kapitlerne 43-46.

¹¹⁵ Om Frans' brug af ordet *bod*, se ordlisten til *Frans af Assisis Skrifter*. Måske er den bredere brug af ordet bod først blevet almindelig efter Benedikts tid?

¹¹⁶ Som dog, jf. afsnittet om lydighed over for den foresatte, adskiller sig på visse punkter.

regnskab for de sjæle, han har fået betroet.¹¹⁷ Abbeden skal vise alt godt og helligt mere i handling end i ord.¹¹⁸ Dette modsvares ganske godt af RegNB 11,6, hvor Frans skriver, her dog møntet på brødrenes indbyrdes forhold: "Lad os ikke elske med ord, ej heller med tunge, men i gerning og sandhed". I RB's kalden abbeden for Fader fornemmer man et mere kærligt og personligt forhold mellem brødre og abbed end mellem mindrebrødrene og deres minister, hvilket nok til dels skyldes franciskanerordenens størrelse og det faktum, at ministeren ikke boede sammen med de omvandrende brødre.

RB kap. 4, "Redskaberne til at gøre gode gerninger", er en samling citater, hvoraf en stor del stammer fra Det Nye Testamente, bl.a. De 10 Bud. Der er også ret almindelige dagligdags stoisk/romerske anvisninger, fx "Ikke handle i vrede", "Ikke bære svig i sit hjerte".¹¹⁹ Mange citater er her, om ikke ordret, så betydningsmæssigt, meget nært beslægtede med dem, vi finder hos Frans, fx 4, 30: "Ikke gøre nogen uret, men tålmodigt udholde begået uret".¹²⁰

Franciskanerbrødrene skal elske hinanden og vise den kærlighed, de har til hinanden, gennem handlinger snarere end i ord¹²¹, "Og de må vogte sig for at blive vrede og oprørte på grund af nogens synd, for vrede og oprørthed hindrer kærligheden i dem selv og andre".¹²² Benedikt taler – i det, der kaldes for hans åndelige testamente – om den gode iver, der adskiller os fra lasterne og fører til Gud og det evige liv. Denne gode iver skal udføres med glødende kærlighed, ferventissimo amore, og alle skal uselvsk vise broderkærlighed¹²³. Således betones kærlighedsbudskabet

¹¹⁷ RB 2, 34 og 2, 37-38 og RegNB 4, 6.

¹¹⁸ RB 2, 12.

¹¹⁹ 4, 21-26.

¹²⁰ Minder fx om RegNB kap.16, 15-16.

¹²¹ RegNB kap. 11, 5-6.

¹²² RegB 7, 3.

¹²³ RB 72. der kaldes Benedikts åndelige testamente, jf. bl.a. Bent Høgberg OSB i *Om Reglens indhold*, s.47-48 i *Benedikts Regel*.

kraftigt i begge Regler. Frans kan som antydnet virke hårdere end Benedikt, bl.a. i sit syn på syge brødre.

Lydighed er en konge blandt dyderne hos såvel benediktinere som franciskanere. Benedikt skriver, at brødrene ikke skal tøve, når de får en befaling fra den foresatte, men straks udføre den, som var det en befaling fra Gud."Og med foden styret af lydighed lader de gerning følge den foresattes ord".¹²⁴ Igen er den energi og vilje, der ligger i ordene, meget iøjnefaldende. "Men den lydighed vil kun være Gud velbehagelig og kærkommen for mennesker, hvis det, som befales, udføres uden frygt, tøven eller lunkenhed og uden knurren eller modsigelse ... for Gud elsker en glad giver".

RegNB refererer til lydigheden, som var den et konkret rum, hvori man kan vælge at opholde sig. Fx i forbindelse med optagelse af nye brødre (2,9): "Når dette år er omme, skal han optages i lydigheden". Og i Testamentet, kap. 28: "Og sådan vil jeg være som fanget i hans hænder, at jeg ikke kan gå eller handle uden for lydigheden og hans vilje, for han er min herre". Og i RegNB 5, 17 forbandes de brødre, der "viger fra Herrens bud og strejfer omkring uden for lydigheden". Da brødrene ikke er knyttet sammen ved bopæl, bliver lydighedsforholdet mellem dem og deres minister desto vigtigere.

Når abbed og minister så ufortøvet skal adlydes, – skønt franciskanerne som nævnt har ret til at nægte, hvis en befaling går imod deres sjæl – er det oplagt at spørge, om brødrene har nogen indflydelse på, hvem der vælges som deres foresatte?

Benediktinermunkene vælger selv deres abbed. Han udvælges ikke på baggrund af rang, men ene og alene på basis af hans "livsførelse og læremæssige visdom". Han skal enten være "enstemmigt valgt af hele fællesskabet i Guds frygt eller af en nok så lille del af fællesskabet med en sundere dømmekraft"¹²⁵. Her må man huske på resten af Reglens indhold, der jo på det strengeste modsætter sig knurren og ufred brødrene imellem og ikke tillader, at nogen uenighed eller fjendtlighed slår rod i

¹²⁴ RB 5, 3-16.

¹²⁵ RB kap. 64.

fællesskabet.¹²⁶ Benedikt anfører videre, at hvis et lastefuldt fællesskab vælger en lastefuld abbed, er det den nærmestboende biskop, abbed eller kristnes pligt at gribe ind.

Franciskanerbrødrene har ikke mulighed for selv at vælge deres minister, det fremgår faktisk ikke, hvem der vælger ham, men man kan forestille sig, at brødrene tidligere, da ordenen var mindre i størrelse og mindre formelt og hierarkisk opbygget, sikkert havde denne mulighed¹²⁷. RegB 8,4 omtaler udelukkende valg af generalminister og afsættelse af denne, i fald han ikke er skikket til tjenesten og til at opfylde brødrenes fælles vel. Da skal provinsministrene og kustoderne vælge sig en ny generalminister.

I deres forhold til mad, er begge Regler præget af menneskelighed. For franciskanerne, der lever af almisser og naturalier, som de tigger sig til eller modtager som løn for deres arbejde, er det "tilladt at spise al slags mad, som bliver sat foran dem, i overensstemmelse med Evangeliet".¹²⁸ Frans betoner mange steder den yderst nøjsomme levevis og den megen faste, brødrene skal underkaste sig, men skriver også: "Men på et tidspunkt med åbenbar nød er brødrene ikke forpligtet til legemlig faste"¹²⁹. Den strenge askese, vi ellers finder hos franciskanerne, synes her at vige for en mere moderat, human holdning.

I RB står der: "Enhver har sin egen nådegave fra Gud, den ene på én måde, den anden på en anden måde; det er derfor med en vis betænkelighed, vi sætter mål for andres føde".¹³⁰ Arbejder man hårdt, er man syg eller barn, skal man have ekstra føde, men ellers gælder det, at "intet er jo mere uforeneligt med det at være kristen end frådseri, som vor Herre siger: tag jer i agt, så jeres hjerter ikke sløves af frådseri".¹³¹ For benediktinerne er det hele tiden fornuften og menneskeligheden, der vejer tungest: "kød fra firefodede dyr skal alle, undtagen de syge og meget svage,

¹²⁶ Se RB 72, kaldet Benedikts åndelige testamente.

¹²⁷ Jf. note 70 i *Frans af Assisis Skrifter*.

¹²⁸ RegNB. Kap. 3, 13 andre steder i Reglen siges det samme, omend med lidt andre ord.

¹²⁹ RegB 4, 9.

¹³⁰ RB kap. 40.

¹³¹ RB kap 39, 8-9.

i det hele taget holde sig fra".¹³² Brødrene må drikke vin, men ikke knurre, hvis de bor på en egn, hvor de lokale forhold medfører, at man ingen vin kan skaffe.

Angående de gamle og børnene skal man lade dem spise mere, men også "vise dem barmhjertighed og omsorg og lade dem spise før de fastsatte tidspunkter".¹³³ Trods Benedikts tilsyneladende større menneskelighed her, vælger jeg alligevel at føje Reglernes indstilling til mad under ligheder. Det gør jeg, fordi Frans andre steder betoner den mildhed, brødrene skal være gennemtrængt af: "Og den ene skal tillidsfuldt lade den anden vide, hvad han trænger til, for at han kan skaffe det nødvendige til veje og sørge for ham. Og den, der ikke spiser, må ikke sætte sig til doms over den, der spiser".¹³⁴ Endvidere optræder der i Trebrødrelegenden en historie om Frans, der stod op og spiste midt om natten med alle brødrene, fordi én af dem lå vågen og vandede sig af sult.¹³⁵ At det når dertil, at en broder føler, at han er ved at dø af sult, siger omvendt noget om Reglernes forskellighed, for jeg forestiller mig ikke, at en tilsvarende episode ville finde sted i et benediktinerkloster!

Ydmygheden er helt central for begge Regler. RB har viet et usædvanligt langt kapitel til at beskrive ydmyghedens forskellige trin, der lignes med Jakobs stige:

Denne oprejste stige er vort liv her på jorden, som Herren rejser mod Himlen for den, der er ydmyg i hjertet. Stigens vanger forstår vi nemlig som vort legeme og vor sjæl, og det guddommelige kald har på disse vanger indpodet ydmyghedens og disciplinens forskellige trin til at stige op ad.¹³⁶

Forsagelse af egenviljen og efterkommelse af Herrens ord er helt essentielt for en opstigen af ydmyghedens stige.

¹³² RB 39, 11.

¹³³ RB kap 37.

¹³⁴ RegNB kap. 9, 10 og 9, 12.

¹³⁵ *The writings of Leo, Rufino and Angelo, companions of St. Francis*, Chapter 1: "St. Francis ate with a brother dying of hunger".

¹³⁶ RB kap. 4, 8-9.

Når munken er steget op ad alle disse ydmyghedens trin, vil han straks nå frem til den fuldendte kærlighed til Gud, som fordriver frykten. Gennem den kærlighed begynder han uden besvær og naturligt som følge af sine vaner at overholde alt, hvad han tidligere udførte med frygt. Han gør det nu ikke længere af frygt for Helvede, men af kærlighed til Kristus, ved sin gode vane og glæde over dyderne. Dette vil Herren nu i sin nåde vise gennem Helligånden i sin arbejder, når han er rensat for laster og synder.¹³⁷

Dette sted – og billedet med en opstigen, der ender i kærlighed – leder tanken hen på Dante i *Den Guddommelige Komædie*: i Paradisets III. sang, hvor vi meget aktuelt netop er blandt de sjæle, som har brudt deres klosterløfte under tvang, belæres vi om salighedens væsen, der ved kærlighedens kraft indeslutter os i Guds vilje og gør os til ét med den. Herved kommer vor egen vilje til kort, og al vor længsel og uro stilles.¹³⁸ Vi er vel her i virkeligheden temmelig tæt på at berøre selve målet for klosterlivet – og ordenslivet i det hele taget: at leve indesluttet i Guds vilje. Også for Frans er ydmyghed central og nævnes ofte; brødrene skal stræbe efter ”at ydmyge sig i alle ting, således at vi, altid underkastet og undergivet den hellige Kirkes fødder og standhaftige i den katolske tro overholder fattigdommen og ydmygheden og vor Herre Jesu Kristi Evangelium”.¹³⁹ Også indirekte refereres der til ydmygheden, alene det, at brødrene kalder sig mindrebrødre, peger tydeligt i den retning. Testamentet slutter med disse ord: Og jeg broder Franciskus, jeres lille tjener, bekræfter for jer, i det indre og i det ydre, så vidt jeg kan, denne allerhelligste velsignelse.

¹³⁷ RB kap. 7, 67-70.

¹³⁸ Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Paradiso, III, 70-87. Piccarda Donata, som taler, var pudsigt nok Clarissersøster. ”Min broder, al vor viljes uro stilles/ ved kærlighedens kraft, der vækker ønsket/ ikkun om, hvad vi har, ej krav om mere./ Hvis vi begæred høiere at stige,/ da ville vore ønsker gå imod/ Hans vilje, som har valgt os denne plads;/ du ser, sligt kan ej ske i disse kredse,/ når her i kærligheden vi må leve,/ om du vil ret betragte dens natur./ Ja, det er selve salighedens væsen, at være indesluttet i Guds vilje, så vore viljer også bliver eet./ Derfor, når trinvis pladserne er anvist/ i dette rige, er det rigets vilje/ så vel som Kongens, der vor vilje drager./ Og i Hans vilje er vor fred alene;/ den er det hav hvor alle strømme mødes,/ hvad Han har skabt, og hvad naturen virker”.

¹³⁹ RegNB kap. 17, 5 og RegB kap. 12, 4.

Ydmygheden viser sig både i ordene lille og tjener, men også i tvivlen på egen evne (og mandat?) til at lyse velsignelsen.

Konklusion

Måske er det ikke uden betydning for den energi og vilje, vi læser i RB, at vi tidsmæssigt er nærmere Jesu liv og kristendommens fødsel, end vi er hos Frans. Måske har man ikke helt mistet troen på Jesu genfødsel, og Himmerigets snarlige komme er stadig inden for rækkevidde? Kirken som institution er endnu knap så stor og magtfuld som senere, kristendommen er statsreligion, og 500-tallets klostre lever ret autonomt og uden den store autoritetstro over for gejstligheden, som vi læser hos Frans.

Franciskanerreglen giver under alle omstændigheder indtryk af at have en meget magtfuld og fasttømret kirkelig organisation til at kigge interesseret med over skulderen, når der skrives – om ikke til direkte at føre pennen...¹⁴⁰ Det svækker den inderlige tone og føles fremmedgørende for tilegnelsen af RegNb og RegB, at der er så stort fokus på kirkens formelle organisation, da man fornemmer et slags frygtomt filter mellem Frans og læseren (os), en tredje instans, som både Frans og vi skal tage højde for og vise tilbørlig respekt.

Begge Regler har deres udspring i De Hellige Skrifter og kirkefædrene og er i deres essens meget nært beslægtede trods nuanceforskelle i vægtningen, placeringen og struktureringen af de forskellige emner og nogen steder helt fra hinanden afvigende temaer, begrundet i ordnernes forskellige livspraksis.

Sammenfattende ligner de to Regler hinanden i deres vægtning af kærlighedsbudskabet, lydigheden og ydmygheden. Og de adskiller sig ved deres forskellige prioritering af boden, fattigdommen og stabilitas samt i deres syn på lærdom.

Man kan sige, at Reglen for mindrebrødrene skal erstatte den mur og den klausur, som benediktinermunken har valgt at leve inden for: Franciskanerreglen skal opsætte de rammer, inden for hvilke mindrebrødrene frit kan færdes i verden. På visse punkter er det muligt at se

¹⁴⁰ RegB er som nævnt skrevet med temmelig ført pen.

mindrebrødrenes Regel – hovedsageligt den af 1221 samt Testamentet – som mere spirituel end Benediktinerreglen; vi kan til en vis grad tale om indhold (Franciskanerreglen) over for form (Benediktinerreglen), spiritualitet versus struktur. Ikke desto mindre vil jeg hævde, at Benediktinerreglen på forunderlig vis og netop i kraft af sin stramme form skaber et rum for en blomstrende spiritualitet. Det hævdes, at den fulde frihed blokerer menneskets handlekraft, at vi har behov for nogle (begrænsende) rammer for virkelig (frit) at kunne udfolde vores potentiale. Altså et paradoks: begrænsningen sætter os fri.¹⁴¹

Benediktinermunkenes liv inden for de samme mure året rundt, med fuldstændig faste – skønt efter årstiden varierende – tider for bøn, arbejde og læsning, rummer stort set ingen valgmuligheder for den enkelte broder, ingen ydre frihed, men til gengæld et mere frit indre liv, end hvad der blev den omkringvandrende mindrebroder til del. Som kompensation for det ydre spillerum betoner Frans's Regel derfor lydigheden kraftigt, hvorved den antager form af et rum, hvori mindrebrødrene altid skal opholde sig. "Lydighedsforholdet var i praksis mindrebrødrenes kloster".¹⁴²

Man kan hævde, at set i forhold til hinanden har franciskanerne altså det største ydre spillerum, mens benediktinernes indre liv har videre rammer, netop set i lyset af teorien om den stramme ydre strukturs frugtbare begrænsning.

Franciskanerreglen synes mere forankret i tid og sted, i højere grad bundet op på forfatterens person end tilfældet er for RB. Frans inspirerer som menneske, Benedikt i kraft af sin Regel. Frans kendes snarere i kraft af sin livsførsel, sit gode eksempel, og sin karismatiske personlighed end som

¹⁴¹ Kunstnere oplever ofte dette: en fri opgave med ubegrænsede midler og muligheder kan virke hæmmende på kreativiteten, mens en opgave, der eksempelvis begrænses af et lille budget eller andre rammer, man bliver nødt til at holde sig inden for, får kreativiteten og ideerne til at blomstre. Uden dog at være tilhænger af konceptet, kan jeg nævne Dogmefilm, hvis rammer/begrænsninger flere instruktører netop besynger som utroligt befordrende for kreativiteten.

¹⁴² *Frans af Assisis skrifter*, Reglen af 1221, note 24: "Derfor beskrives optagelse i ordenen (også i RegB) som "optagelse i lydigheden", og dette troskabsløfte var det vigtigste bånd, som holdt sammen på mindrebrødrenes orden. Lydighedsforholdet var i praksis mindrebrødrenes kloster" (Esser, Anfaenge 64).

forfatter til et blændende værk,¹⁴³ mens det for Benedikt forholder sig omvendt: vi har kun Gregors Dialoger som dokumentation for, at han overhovedet var en reelt eksisterende person, mens hans Regel i den grad har overlevet og selv i dag er en kilde til inspiration. Som understregning af denne teori taler yderligere den kendsgerning, at der, allerede mens Frans levede, var opbygget en kult omkring ham, mens kendskabet til Benedikt først når ud over det mere romerske lokale efter hans død.

Man kan derfor lidt konkluderende sige, at Franciskanerreglen i høj grad har sit fokus på afsenderens karismatiske personlighed, den har karakter af en kunstners mere eller mindre geniale, kreative og inspirerede udfald, mens Benedikts Regel fremstår mere klar og struktureret og med sit fokus på tilhøreren; Benedikt forbliver – trods sit umiskendelige nærvær – mere anonym: Reglen er i centrum, klosterlivet allermest. RB er ikke bundet til tid og sted, men udmærker sig ved sin altomfavnende universalitet, sin blændende struktur, eviggyldige menneskelighed og sin insisterende næstekærlighed.

Den mest individorienterede Regel forekommer at være den sværest tilgængelige, mens den mere anonyme Regel bedst og klarest formidler sit budskab.¹⁴⁴ Man kan indvende, at Frans ikke har Benedikts indstilling til en total afskrivning af personligheden, og det er muligvis rigtigt, også mindrebrødrenes apostolske liv taget i betragtning (i sådan et omstrejfende liv, hvor man barfodet prædiker og tigger på torve og pladser, kan man vel nok have brug for lidt personlig gennemslagskraft i ny og næ ...), men ikke desto mindre siger Frans i reglen af 1221, kap. 1, 3: "Og, hvis nogen vil gå i mit spor, skal han fornægte sig selv og tage sit kors op og følge mig".¹⁴⁵

Kloster- og munkebevægelser har en tendens til at antage form af en slags afbalancerende faktor i verden. Således er verden på Benedikts tid

¹⁴³ Skønt *Skabningernes Lovsang* (*Laudes creaturarum*) er meget kendt og elsket.

¹⁴⁴ Det er en interessant pointe af mange årsager, men her hvor vi beskæftiger os med regler for klostre og tiggermunkes liv, som jo netop foreskriver en total udskillelse af egenviljen og personligheden med det formål at leve i lydighed og gøre plads til, at Gud kan tage bolig i brødrene, er det ekstra spændende, at Benedikt faktisk bedst efterlever intentionen og også bedst formidler sit budskab.

¹⁴⁵ Matt. 16, 24.

urolig og omskiftelig, vi er i folkevandringstidens efterdønninger og Romerrigets allersidste domænetab; munkene søger ved deres livsførsel både en indre og en ydre stabilitet. På Frans' tid fremstår samfundet udadtil mere velordnet og stabilt, præget af stigende velstand; brødrene søger ud i verden, forkaster den gryende kapitalisme og søger fattigdomsidealet, fokuserer på det syndige menneskes mulighed for valg af et liv i bod, som vejen til frelse. Bevægelserne går imod og er i opposition til tidens fremherskende tendens i et forsøg på at være en harmoniserende, afbalancerende faktor.

Måske af samme grund finder jeg i dag Reglerne dybt inspirerende; i en urolig og omskiftelig tid med stort fokus på ydre materielle ting, hvor grænser brydes ned, uden at nye bygges op, hvor livet ses som et stort tag-selv-bord, hvor vi selv er ansvarlige for at vælge det helt rigtige på det rigtige tidspunkt, er det befriende at læse disse tekster og forestille sig dette liv, hvor det alene er de indre, de evige åndelige værdier, der sætter dagsordenen, og hvor ikke en kort tidshorisont og de evindelige deadlines er afgørende for vores handlinger – men evighedsperspektivet.

Bibliografi

- ALIGHIERI Dante (1963). *Den Guddommelige Komædie*, oversat af Knud Hee Andersen, Gads Forlag, København.
- ANDERSEN Knud og Erik KJERSGAARD (1974). *Historiebogen for 1. Real*, P. Haase og Søns Forlag, København.
- Benedikts Regel* med dansk oversættelse og kommentar af Brian Møller Jensen. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet, 1998.
- BOLTON Brenda (1983). *The Medieval Reformation*, Edvard Arnold LTD, London.
- BONAVENTURA (2002). *Frans af Assisis Liv*. Oversættelse Johannes Jong, Forlaget Anis, København.
- COLLINS Roger (1999). *Early Medieval Europe 300-1000*. Second edition, Palgrave History of Europe, New York.

- Frans af Assisis Skrifter*, Indledning og oversættelse ved Marianne Powell og Hubert Hodzelsmans, Forlaget Anis, Frederiksberg, 1999.
- Gregor d. Stores II Dialog*, From the saint Pachomius Orthodox Library, 2002.
- JØRGENSEN Johannes (1976). *Den Hellige Frans af Assisi*. Katolsk Forlag, København.
- LAWRENCE C.H. (2001). *Medieval Monasticism*, third edition, Pearson education Limited, England.
- LITTLE Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Paul Elek, London, 1978
- MOORMAN John (1998). *A History of The Franciscan Order*, Oxford University Press, Special Edition for Sandpiper Books Great Britain.
- Scripta Leonis, Rufini et Angeli, Sociorum S. Francisci*, Ed. and translated by Rosalind B. Brooke, Oxford, 1970.

Penitenza e sacrificio nel tardo medioevo: Caterina da Siena

Af Annalisa Oglina Hansen, Romansk Institut

1. La ricerca

Lo studio dei santi compiuto fino ad ora, soprattutto di quelli tardo-medievali, e delle loro pratiche spirituali, si può suddividere in tre categorie.

Prima di tutto lo studio di stampo cattolico, che si è espresso in opere piene di sentimento e di ispirazione, ma di poco beneficio se non se ne condividono gli stessi presupposti di santità e predestinazione.¹⁴⁶

Secondariamente, lo studio laico, espresso nella letteratura femminista, la quale sottolinea il potere delle donne e la forza espressa nelle loro austerità, oppure che le vede come vittime della misoginia del clero.¹⁴⁷

Inoltre nella ricerca di medioevalisti quali Georges Duby e Donald Weinstein.¹⁴⁸ Una debolezza comune a questi storici è la tendenza a vedere la storia dalla prospettiva dei valori maschili, essi cioè si interessano all'accesso al potere economico, politico e sessuale, giudicando così la posizione delle donne medioevali come infelice, perché il loro accesso a questi valori era ostacolato in ogni modo.

¹⁴⁶ Vedi *Lecturae Caterinae*, pubblicati dall'Istituto Senese di Studi Cateriniani. E di Arrigo Levasti, *My Servant, Catherine*, 1954. Di Diana Parra Cristadoro, *Dialogo e Contestazione in Santa Caterina da Siena*, 1980. Inoltre di Johannes Jørgensen, *Den Hellige Katerina af Siena*, 1915.

¹⁴⁷ Vedi per esempio di Rosemary Ruether e Eleanor McLaughlin, *Women of Power*, 1979, specialmente p.100-130, e di Carol P. Christ, *Womanspirit Rising*, 1979, e *Diving deep and Surfacing*, 1980.

¹⁴⁸ Di George Duby soprattutto: *A History of Women in the West*, 1992, e *Love and Marriage in the Middle Ages*, 1994. Di Donald Weinstein soprattutto: *Saints and Society*, 1982, scritto in collaborazione con Rudolph Bell.

Entrambi questi due modi di vedere, quello femminista e quello "maschile", hanno la debolezza di vedere la donna solo in base al suo sesso.

Infine, un'ampia parte degli studi sul Medioevo si limita a guardare alla spiritualità del tardo Medioevo in chiave patologica ed ha esponenti quali Rudolph Bell, che vede il digiuno delle sante da lui studiate come espressione di anoressia nervosa¹⁴⁹, e John Larnier che nel suo libro *Culture and Society in Italy 1290-1420*, descrivendo il clima religioso del 1300, scrive di Caterina da Siena: "That the fantasies born of profound psychological disturbance, which moved this admittedly highly intelligent girl, should have been welcomed by the Church, shows more clearly than anything else the atmosphere of hysteria to be found in the religion of the time"¹⁵⁰, svalutando così, in poche righe, un'espressione culturale di tutto un periodo storico, e una delle maggiori esponenti femminili di questo fenomeno.

Tutti questi gruppi di studiosi giudicano le donne medioevali a seconda di valori contemporanei e del loro bisogno *presente*.

Non considerando le pratiche spirituali femminili del tardo Medioevo come una legittima risposta ad un bisogno sia personale che sociale del tempo, la loro ricerca non ha potuto far luce su quale fosse quel bisogno, e neppure su un eventuale valore che il loro esperimento potrebbe avere per il presente.

2. Una nuova ricerca

Caroline Walker Bynum è uno dei pochi storici che hanno studiato le mistiche del tardo Medioevo vedendole come un prodotto del loro tempo, rinunciando ad usare i valori della società contemporanea nell'interpretazione, ma collocandole all'interno della *loro* società, cercando cioè di vederne i motivi e le aspirazioni in seno al periodo storico al quale esse appartenevano.

La Bynum si è specialmente interessata al significato del cibo nella vita delle donne e al controllo che queste esercitavano su se stesse e sulla società in cui operavano attraverso la manipolazione del cibo, cioè

¹⁴⁹ Rudolph Bell, *Holy Anorexia*, 1985.

¹⁵⁰ John Larnier, *Culture and Society in Italy 1290-1420*, London 1971 p. 130-131.

attraverso gli atti del mangiare (soprattutto l'Eucarestia), del digiunare e dello sfamare i poveri, ma soprattutto al significato esistenziale che esse traevano da queste pratiche.

Pur non negando l'aspetto più oscuro della spiritualità del tardo Medioevo, la Bynum propone la tesi che "...the extreme asceticism and literalism of women's spirituality were not, at the deepest level, masochism or dualism but, rather, efforts to gain power and to give meaning"¹⁵¹ ed è arrivata alla conclusione che il cibo simbolicamente rappresentasse sacrificio e servizio.¹⁵²

2.1 Tre punti base

La Bynum sostiene che il digiuno, il cibarsi e il nutrire gli altri erano aspetti inscindibili dello stesso fenomeno: quello di attribuire al cibo un significato religioso,¹⁵³ e propone tre punti base per una nuova interpretazione della spiritualità femminile medievale.

Prima di tutto, la Bynum considera la manipolazione del cibo, attraverso il digiuno e il nutrimento dei poveri, come un bisogno di acquisire un ruolo sociale di rilievo nella società del tempo da parte delle donne. E per esse era naturalmente più facile accedere ad una posizione di potere attraverso il cibo che non attraverso altri mezzi, dato che il cibo era la risorsa che esse stesse curavano (e non per esempio denaro o beni immobili).

Attraverso il controllo del cibo, la mistica otteneva il controllo della famiglia, spesso evitando ruoli domestici indesiderati, e il controllo di Dio, per esempio come Caterina che richiese fermamente la salvezza del padre dal Purgatorio e la resurrezione della madre in cambio delle proprie austerità.

Ma, non meno importante, otteneva il controllo morale del confessore, a volte addirittura scavalcando il potere di questa autorità proclamando un diretto e personale contatto con Dio. Esse creavano per se stesse un ruolo

¹⁵¹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 208.

¹⁵² Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 30.

¹⁵³ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 227.

spirituale carismatico, laico e indipendente che era in contrasto al rigido ruolo sacerdotale maschile.¹⁵⁴

Secondariamente, la Bynum non vede l'ascesi estrema delle donne come una introiezione del misoginismo dei clerici (pur essendolo in parte), dato la Chiesa del tempo in realtà richiedeva moderazione nelle pratiche ascetiche ed era più positiva nei confronti della donna, del corpo e del matrimonio rispetto ai secoli precedenti, pur riservando al sesso femminile un ruolo secondario.¹⁵⁵ L'ascesi delle mistiche del tardo medioevo secondo la Bynum deve al contrario essere letta come una ribellione verso una Chiesa troppo moderata, burocratica e lontana.

Nel 1200 e 1300, infatti, a pari passo con una crescente moderazione nella pratica del digiuno, con sempre più frequenti esenzioni anche per i religiosi¹⁵⁶ il ruolo del sacerdote era diventato quello di intermediario tra Dio e i cristiani che egli rappresentava, ed il solco tra di lui e la gente era diventato più ampio.

La comunione era distribuita non più come pasto comune, ma come rito a parte dopo che il sacerdote, voltate le spalle alla congregazione, aveva formulato le parole che avrebbero trasformato l'ostia nel corpo di Cristo, rendendo il rito quasi una cerimonia segreta di cui lui era l'unico testimone.¹⁵⁷

In questo contesto, alcuni uomini, ma soprattutto molte donne, cercarono di dare significato sia al digiuno che all'Eucarestia reinstaurando lo slancio mistico dei primi cristiani, inasprendo il digiuno e, pur rispettando il ruolo del sacerdote, stabilendo una diretta comunione con Cristo.¹⁵⁸

In terzo luogo, e questo è il punto centrale, per le persone del tardo Medioevo digiuno, distribuzione di cibo ai poveri e devozione eucaristica

¹⁵⁴ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 218, 222, 234-235.

¹⁵⁵ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 218, 238.

¹⁵⁶ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 32, 41-46.

¹⁵⁷ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 56-57.

¹⁵⁸ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 47.

non significavano tortura verso se stessi, ma erano una pratica mistica, cioè un modo per unirsi a Cristo, la cui sofferenza salvava il mondo.¹⁵⁹

2.2 Il cibo come pratica religiosa

Il valore sia del mangiare che del digiunare era molto diverso nel medioevo che al tempo presente. Le pratiche centrali che avevano a che fare con il cibo erano il digiuno e l'Eucarestia e avevano radici nelle pratiche di devozione del quarto e quinto secolo, ed entrambe riunivano tutti i cristiani in un unico corpo mistico.

Il digiuno era vissuto come un'azione collettiva propiziatoria in cui tutti rinunciavano volontariamente ad un bene prezioso quale il cibo per favorire una futura abbondanza, e che rendeva i partecipanti volontariamente vulnerabili all'esperienza di carestia così che la calamità vera propria non li colpisse al tempo del raccolto. Esso poteva anche essere usato come purificazione prima di una cerimonia religiosa come la Comunione, o come atto di esorcismo, o di contrizione e penitenza come per esempio prima della Pasqua.

Oltre che a produrre merito per il singolo, l'astensione dal cibo poteva essere un servizio operato per il bene della collettività. E già nel periodo tardo antico era esistita l'idea che moltiplicando il digiuno si potesse moltiplicare anche il merito presso Dio.

Nei periodi di digiuno, tradizionalmente il venerdì e il sabato e durante la Pasqua, la Quaresima e la Pentecoste, esisteva anche la tradizione di donare cibo ai poveri, per cui l'astenersi volontariamente dal cibo in un certo senso era anche un modo di ridistribuire la ricchezza.¹⁶⁰

Nell'atto di sofferenza volontaria, il cristiano conquistava temporaneamente il bisogno del proprio corpo e imitava il sacrificio di Cristo. La Bynum scrive: "By fasting the Christian joined with Christ, who, in the garden and on the cross, kept the rule of abstinence that Adam had violated

¹⁵⁹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 218.

¹⁶⁰ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 33-43.

in Paradise and became himself sacrificial food, propitiating God and saving sinners".¹⁶¹

Contrapposto al digiuno ma congiunto a questo, c'era l'atto rituale del mangiare che, come il digiuno, riuniva tutti i cristiani in un'unica comunità e salvava l'umanità.

Nella Chiesa degli esordi, l'Eucarestia era cibo celeste per il refrigerio dell'anima, un pasto comune del corpo di Cristo, e il mangiare insieme conteneva in sé un pegno di responsabilità nei confronti della comunità.

La fame spirituale era saziata da Cristo sotto forma di pane consacrato, la vulnerabilità accettata ed espressa dal digiuno veniva consolata e redenta dall'atto del mangiare il cibo di Dio.¹⁶²

Le pratiche ascetiche delle mistiche del tardo Medioevo si andavano a collocare in un contesto culturale in cui sia il digiuno che l'Eucarestia erano già conosciuti ed accettati come adeguate espressioni di devozione, soprattutto femminile, ed erano una valida espressione religiosa in cui la sofferenza *volontaria* aveva valore di redenzione per se e per il prossimo.

Visto in questa luce l'asceticismo femminile del tempo era più un inasprimento delle norme vigenti che non un comportamento patologico staccato dalla società.

Non solo le pratiche delle donne avevano il corpo e il cibo come simboli centrali, ma la donna stessa era vista come corpo e come cibo.

2.3 La donna come corpo

Dagli scritti dei teologi medievali traspare un innegabile disprezzo per la donna la quale, in quanto a tale, non era creata a somiglianza di Dio. Ma la Bynum invita a non accettare l'immagine della donna tramandata dalla tradizione maschile come l'idea che questa aveva di se stessa.¹⁶³

In realtà l'immagine negativa della donna, secondo la Bynum, non sarebbe stata interiorizzata dalle donne e non rappresentava nella loro

¹⁶¹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 35.

¹⁶² Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 48-49.

¹⁶³ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 295.

psiche un ostacolo al loro avvicinarsi a Dio. Anzi, dagli scritti di molte donne traspare il contrario: è proprio la loro somiglianza con il Dio fatto Uomo che rende possibile la loro imitazione di Cristo e in molti casi, come per Caterina, addirittura con le stimate.¹⁶⁴

È vero che la donna era considerata dai teologi come materia e l'uomo come spirito ma le donne avevano interpretato ciò come segno della propria similarità con Cristo, anche lui un essere assolutamente fisico perché umano, e come pegno della loro liberazione.¹⁶⁵

Dunque la natura corporea della donna era il mezzo attraverso il quale essa nutriva il prossimo, lo salvava e redimeva se stessa, era cioè il mezzo per la sua Imitazione di Cristo.

Questo era dovuto al fatto che la dicotomia femminile/maschile era usata dalle donne in un modo totalmente diverso da quello degli uomini, esse vedevano se stesse, la loro femminilità come simbolo *dell'umanità*: "Subsuming the male/female dichotomy into the more cosmic dichotomy divine/human, women saw themselves as the symbol for all humanity".¹⁶⁶

2.4 La donna come cibo

Il corpo veniva associato con la donna, e il corpo della donna era associato con il cibo. Il sangue era, anche per gli uomini di scienza, la materia che si trasformava in latte nel seno. Il sangue era dunque nutrimento, e il sangue di Cristo era nutrimento per l'anima affamata. Sia uomini che donne avevano visioni in cui venivano allattati al costato ferito di Cristo, e pure le stimate erano viste non solo come ferite, ma anche come seni da cui fluiva il nutrimento per le anime.¹⁶⁷ Entrambi i sessi vedevano il corpo di Cristo che morendo nutriva il mondo come femminile perché rendeva loro la vita con la redenzione.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 261.

¹⁶⁵ Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption*, p. 150.

¹⁶⁶ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 263.

¹⁶⁷ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 269-270.

¹⁶⁸ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 226, 270 e Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother*, cap. 4.

Anche la donna, procreando nel sangue e nel dolore dava vita, per questo c'era una forte associazione tra le ferite di Cristo (e l'Eucarestia era vista nel 1300 letteralmente come carne lacerata più che come pane celeste) e il corpo femminile, e tra la donna nutrice e l'Eucarestia.

La donna penitente, identificandosi con il Redentore, veniva a contenere in sé le ferite (prodotte dalla flagellazione e dalle stigmate) da cui fluiva la redenzione, e il seno da cui fluiva il nutrimento.¹⁶⁹ Era cioè attraverso il corpo che la donna diventava un dio che nutriva e salvava, e proprio nel suo essere corporea la donna aveva in sé la chiave della propria redenzione e di quella di altri, "diventando completamente carne e cibo".¹⁷⁰

Nella loro spiritualità le donne diventavano una versione più piena di ciò che la società già le considerava, cioè pienamente corporeità e nutrimento. La Bynum scrive: "Woman's eating, fasting and feeding others were synonymous acts, because in all three the woman, by suffering, fused with a cosmic suffering that really redeemed the world".¹⁷¹

Quindi, secondo la Bynum, la spiritualità medievale non era segno di dualismo e di desiderio di sfuggire il corpo, ma uno sforzo per provare e realizzare le possibilità spirituali contenute nella realtà del corpo, ed era "a profound expression of the doctrine of the incarnation: the doctrine that Christ, by becoming human, saves all that the human being is. It arose in a religious world whose central ritual was the coming of God into food as macerated flesh ... they were not rebelling against or torturing their flesh out of guilt over its capabilities so much as using the possibilities of its full sensual and affective range to soar even closer to God".¹⁷²

Le donne, che vedevano se stesse come esseri umani, cioè pienamente corpo e pienamente spirito, credevano fermamente che tutti gli esseri umani avessero la possibilità di imitare Cristo attraverso il corpo oltre che attraverso lo spirito, quel corpo che vedevano come simbolo stesso

¹⁶⁹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 273-274.

¹⁷⁰ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 275.

¹⁷¹ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 289.

¹⁷² Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 294.

dell'umanità di entrambi i sessi e anche dell'umanità di Dio.¹⁷³ La Bynum, non fermandosi ad un livello superficiale dell'interpretazione delle fonti, penetra ad un livello più ricco e profondo, ma anche più logico perché più attento a quel determinato periodo storico.

Nello studiare il significato religioso del cibo, e nel sottolineare che il digiunare e il mangiare erano parte della stessa pratica religiosa, si dissolve il dualismo tra queste due pratiche e si riesce ad intravederne il significato più vasto sia per le sante che per tutta la società del tempo. Oltre ad ottenere il controllo delle proprie vite e una certa influenza su familiari e confessori, è interessante considerare la possibilità che queste pratiche non fossero una riproduzione delle idee misogine del tempo ma una ribellione verso una Chiesa troppo moderata e una esperienza piena dell'importanza che il corpo aveva per queste donne.

L'interpretazione di Caroline Bynum contribuisce al declino dell'immagine delle sante e del Medioevo in generale come di masochismo in un periodo umanamente oscuro.

E questo ci offre la possibilità di guardare con rispetto ai simboli usati dalle donne stesse nelle loro pratiche spirituali e di intuirne non solo il significato che avevano per le donne del medioevo, ma il valore che potenzialmente potrebbero avere per il nostro tempo.

Ma ora vediamo come le teorie della Bynum siano applicabili a Caterina da Siena.

3. Caterina nei suoi scritti

Prima di tutto come considera Caterina se stessa nelle opere da lei dettate ai suoi discepoli?¹⁷⁴ La risposta è molto chiara: "Io ho gustato e veduto, col lume dell'intelletto nel tuo lume, il tuo abisso. Onde, guardando me in te, vidi che io sono immagine tua".¹⁷⁵ E quando Dio la chiama a salvare anime e Caterina è in dubbio sulle proprie capacità in quanto il suo sesso "non è tenuto in considerazione dagli uomini" e perché come donna non è bene

¹⁷³ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 295-296.

¹⁷⁴ Cioè, *Il Dialogo della Divina Provvidenza, Le Epistole, Le Orazioni*.

¹⁷⁵ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, cap. 167, p. 403.

che lei "se ne stia in mezzo a loro", la santa riceve questa risposta: "Non sono forse Colui che creò il genere umano e lo divise in maschio e femmina? Io diffondo dove voglio la grazia del mio spirito. Davanti a me non c'è maschio né femmina, né ricco né povero, ma tutti sono uguali, perché ogni cosa io posso ugualmente".¹⁷⁶

Chi scrive, dunque, non è una donna affranta da sensi di inferiorità, ma una mistica sicura di essere stata creata, malgrado il suo sesso e la misoginia dei clerici, a immagine e somiglianza di Dio.

Negli scritti di Caterina il corpo e il cibo hanno un ruolo assolutamente centrale.

Si può dire che tutta la teologia di Caterina sia centrata su una metafora: quella del corpo di Cristo, che, offerto per amore, è scala che porta alla salvezza.

Nel *Dialogo della Divina Provvidenza*,¹⁷⁷ Caterina descrive Cristo come un ponte che va dalla terra al cielo, unendo la natura umana a quella divina. Questo ponte, simbolo del cammino spirituale dell'anima, ha in sé tre gradinate, riferibili a tre stati d'animo. Il primo scalone è rappresentato dai piedi. Confitti nel legno della croce essi sono lo scalino su cui salire, spogliandosi dal vizio e portati dall'affetto, per arrivare al secondo scalone: il Sacro Cuore di Cristo dove l'anima si riempie di ineffabile amore e di virtù. Il terzo scalone simboleggia la bocca di Cristo, e arrivata questo punto l'anima gusta finalmente la pace.¹⁷⁸

Caterina sceglie dunque una metafora in cui il corpo è centrale per descrivere una realtà spirituale. Il corpo umano, con la sua sofferenza e con i suoi limiti è la realtà spirituale di Caterina. Ed è l'umanità di Cristo, il suo corpo, che è la via della salvezza.

Per descrivere il terzo scalone, dove si giunge alla bocca del Salvatore, Caterina rende la sua metafora ancora più corporea e usa l'esempio del cibo: "Essi sono giunti alla bocca e lo dimostrano col fare l'ufficio della

¹⁷⁶ Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, p. 123-124.

¹⁷⁷ Ma anche in diverse lettere, per esempio la lettera LXII alle monache di San Gaggio in Firenze, *Epistolario* (secondo la compilazione di Theseider), p. 261-262.

¹⁷⁸ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, cap. 25, p. 74.

bocca. La bocca parla con la lingua che è in essa; il gusto gusta; la bocca ritiene il cibo, porgendolo allo stomaco; i denti lo schiacciano, perché altrimenti non si potrebbe inghiottire. Così fa l'anima, prima parla a me con la lingua... della santa e continua orazione... Dico che ella mangia, prendendo in cibo le anime della santissima croce... lo schiaccia coi denti altrimenti non lo potrebbe inghiottire... e poi che ha schiacciato questo cibo lo gusta, assaporando il frutto della fatica e il diletto del cibo delle anime, gustandolo nel fuoco della carità mia e del prossimo".¹⁷⁹

È chiaro che il corpo per Caterina è sia una realtà fisica che spirituale. La maggior parte degli esempi si rifanno ad una realtà concreta e corporea. L'anima "ingrassa nelle vere e reali virtù" e "gustando il cibo delle anime" quelli che sono giunti a tanta perfezione "partoriscono senza pena le virtù sopra il loro prossimo".¹⁸⁰ E Caterina esorta la badessa del convento di Fiesole "per amore e per santo desiderio, di mangiare e parturire anime nel cospetto di Dio".¹⁸¹ Ad un certosino di nome Giovanni de' Sabbatini, Caterina scrive nel 1375 "figliuolo... vi chiamo in quanto io vi partorisco per continue orationi e desiderio nel cospetto di Dio sí come la madre parturisce el figliuolo".¹⁸² Tutte le virtù per Caterina prima si "concepiscono" poi si "partoriscono" sopra il prossimo.

Così come il partorire, sono ricorrentissime negli scritti di Caterina le metafore dell'allattare. Il latte e il sangue sono, uniformemente alle nozioni del tempo viste come una cosa sola, e criticando la Chiesa per la sua corruzione, Dio per bocca di Caterina dice: "Vedi con... che mani immonde è somministrato il glorioso latte e sangue di questa Sposa".¹⁸³

Cristo in croce è una madre che dà il nutrimento vitale all'anima del devoto "e sí come el fanciullo trae a sé il latte el latte per mezzo del petto della madre, così l'anima innamorata di Dio el trae a sé per mezzo di Cristo

¹⁷⁹ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, cap. 76, p. 161.

¹⁸⁰ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, cap. 76, p. 162.

¹⁸¹ *Epistolario*, lettera XXXIII, p. 142.

¹⁸² *Epistolario*, lettera XXXVIII, p. 156.

¹⁸³ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, p. 56.

crocefisso".¹⁸⁴ L'immagine di Cristo che allatta è un'immagine molto ricorrente nella simbologia di Caterina ed è anche simbolo dell'Eucarestia.

Per la santa anche la carità è nutrimento: "Con desiderio di vedervi sempre pasciare e nutrire al petto della dolce madre della carità".¹⁸⁵

E il cammino dell'anima è visto come una tavola imbandita: "Or a questo cibo, mensa e latte vi invito figliuola dolcissima".¹⁸⁶ Gesù è madre e quindi anche cibo "stando in questa dilectione elli vi darà sé medesimo in cibo e riceverete el frutto del sangue del Figliuolo di Dio".¹⁸⁷ E "Gesù è agnello e dolce cibo".¹⁸⁸ E "O inestimabile fuoco d'amore! La carne ci hai data in cibo e 'l sangue in beveraggio: tu se' quello agnello arostito al fuoco dell'ardentissima carità".¹⁸⁹ Ed è anche frutto "...questo dolce e saporoso frutto cioè el dolce e buono Gesù".¹⁹⁰ Anche l'imitazione di Cristo e della sua Passione sono cibo: "Sarete gustatore del vero e amoroso cibo el quale el Figliuolo di Dio mangiò in su la mensa della santa croce".¹⁹¹

Tutto il concetto di caritas e dell'Imitatio Christi è spiegato con la metafora del mangiare: "E così si diletterà del cibo del quale Dio si diletto, essere mangiatore e gustatore dell'anime. Questo è uno cibo di tanta dolcezza e soavità che ingrassa l'anima, e d'altro non si può dilettere. E dicovi che i vostri denti debili saranno qui fortificati, sí che potrete mangiare e bocconi grossi e piccoli".¹⁹²

La caritas è nutrimento, ma non è possibile saziarsene: "L'anima comincia ad essere affamata dell'onore di me, Dio eterno e del cibo della salute delle anime. Secondo che ella ha fame così se ne pasce; si nutre cioè della carità del prossimo, del quale ha fame e desiderio. E questo è un cibo

¹⁸⁴ *Epistolario*, lettera LVIII p. 238. Vedi anche lettera LI p. 196.

¹⁸⁵ *Epistolario*, lettera LVIII p. 238-239.

¹⁸⁶ *Epistolario*, lettera LVIII p. 240.

¹⁸⁷ *Epistolario*, lettera LXVIII p. 282. Vedi anche *Il Dialogo* p. 83.

¹⁸⁸ *Epistolario*, lettera XXXVI p. 151.

¹⁸⁹ *Epistolario*, lettera LXI p. 159.

¹⁹⁰ *Epistolario*, lettera XXXX p. 252.

¹⁹¹ *Epistolario*, lettera VIII p. 38.

¹⁹² *Epistolario*, lettera VIII p. 40-41.

tale che, nutrendosene, non se ne sazia mai, poiché in tale stato è insaziabile, e le rimane continua fame".¹⁹³ I desideri sono spessissimo descritti da Caterina come "aver fame". Ella ha fame di Dio¹⁹⁴ e di giungere "al termine e al fine suo" cioè di unirsi con Dio ed ha "fame e volontà della salute" dei suoi corrispondenti.¹⁹⁵

Mangiando alla mensa della loro madre, cioè del Salvatore, bevendo il suo latte/sangue, la mistica si identificava con lui e imparava la lezione del sacrificio espletando sia la funzione di madre nutrice che quella dell'Agnello crocefisso che con la sua sofferenza toglie i peccati del mondo. Infatti, per i molti discepoli Caterina era la *Mamma* che nutriva le loro anime con la parola e l'esempio. Ma per i molti poveri affamati Caterina era l'angelo che nutriva i loro corpi e li riparava dal freddo, e cercava di lenire le loro malattie. Gran parte del servizio verso il prossimo, oltre al ruolo di maestra spirituale, era quello di rendere la vita dei sofferenti meno dura, prendendosi cura dei loro bisogni pratici. Questo interesse della santa si esprime anche nei suoi miracoli. Infatti si tratta spesso di moltiplicazioni di cibo o vino o di guarigioni,¹⁹⁶ e nell'interesse di Caterina nei miracoli di moltiplicazione di cibo operati da altri santi da lei ammirati come Agnese di Montepulciano e Domenico, e che lei racconta nel Dialogo.¹⁹⁷ Caterina, che vedeva Cristo come "una bottiga aperta, piena d'odore",¹⁹⁸ ridistribuiva il nutrimento che aveva ricevuto da questi essendo instancabilmente presa dalla cura del corpo e delle anime del prossimo.

È vero che Caterina non amava il proprio corpo e che avrebbe con gioia voluto liberarsene come di una prigioniera. Ma un altro elemento della sua psicologia complessa era che, mentre piaceva a Dio di mantenerla in vita, ella era assolutamente decisa ad usare le sofferenze causate dal digiuno e dalla penitenza, ma anche quelle causate da malattie inevitabili a quel

¹⁹³ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, cap. 101, p. 218.

¹⁹⁴ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, p. 73.

¹⁹⁵ *Epistolario*, lettera XVIII p. 76.

¹⁹⁶ Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, p. 220-238.

¹⁹⁷ S. Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, p. 350-353.

¹⁹⁸ *Epistolario*, lettera XXXI p. 127.

tempo, per la salvezza del suo prossimo, cioè di quelli a lei vicini ma anche di coloro che ancora soffrivano nel Purgatorio.¹⁹⁹

Malgrado Caterina dimostrasse segni di autolesionismo nel suo digiunare protratto, anche questa "infermità" come la chiama in una lettera ad un religioso,²⁰⁰ ma soprattutto i suoi sforzi per mangiare, che erano più penosi del digiuno, erano da lei visti come una sofferenza che avrebbe espiato i peccati suoi e del suo prossimo.²⁰¹

Accanto al digiuno c'era per Caterina il cibarsi dell'Eucarestia, l'unico cibo che la santa, nell'ultimo periodo della sua vita, riusciva a ritenere. Mangiando il pane benedetto, che conteneva in sé tutta l'umanità e tutta la divinità di Cristo,²⁰² lei ne internalizzava anche la missione salvifica: "Se... io fossi posta su la bocca dell'inferno per chiuderla sí che nessuno vi potesse più entrare, sarebbe per me una cosa gratissima, perché così si salverebbero tutti i miei prossimi".²⁰³ Anche gli atti più incomprensibili per una persona moderna, come il bere il pus della mantellata Andrea, erano espiazione per le colpe sia sue sia quelle della comunità.

Comunque si scelga di vedere questa azione, è ancora il corpo e la sua condizione di vulnerabilità ad essere centrale strumento di salvezza.

3.1 Conclusione del capitolo

Dall'analisi degli scritti di Caterina, non si può evitare di notare la ricca simbologia in cui il corpo e il cibo hanno una parte centrale. Infatti, soprattutto nell'*Epistolario*, il linguaggio di Caterina e le metafore da lei usate sono squisitamente semplici, femminili e concretamente corporee.

Le metafore della santa non sembrano le espressioni di una persona che odia il corpo e la realtà fisica, ma piuttosto quelle di una donna che prende atto della propria fisicità e la usa come metodo spirituale secondo la sua interpretazione personale delle Sacre Scritture e secondo ciò che era

¹⁹⁹ Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, p. 201-238.

²⁰⁰ *Epistolario*, lettera XVIII, p. 80-82.

²⁰¹ Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, p. 170.

²⁰² S.Caterina da Siena, *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, p. 235.

²⁰³ Raimondo da Capua, *Legenda Maior*, p. 30.

accettabile al tempo. L'immagine ricorrente oggi delle donne medievali come succubi delle idee negative dei clerici sulla donna, che non trovavano altra espressione al di fuori di una patologia esasperata che si esprimeva in isteria, anoressia e autolesionismo, non sembra essere corretta, o comunque è troppo sbrigativa e superficiale.

Aldilà delle limitazioni imposte dalle idee negative sulla donna e dal suo ruolo subalterno nella società, si scorge negli scritti di Caterina che la sua immagine di sé non aveva assimilato la nozione della donna non creata ad immagine di Dio, ma che anzi aveva un'alta opinione della propria forza e delle proprie possibilità di salvezza.

Ma non solo. Infatti la sua forza si estendeva al suo ruolo sociale di maestra, guaritrice e salvatrice, che *poteva salvare altri*, forza di cui era perfettamente conscia. Dai loro scritti sembra veramente che Caterina e altre donne mistiche avessero creato per sé un ruolo in cui il loro sesso non era un ostacolo, ma uno scalino che le avvicinava a Dio. Vedendo nell'umanità di Cristo e nelle sue sofferenze la loro stessa realtà, e osservando che attraverso queste Cristo stesso era stato offerto da Dio per partorire l'Uomo Nuovo, esse si consideravano come redentrici di se stesse e del loro prossimo e usavano il proprio corpo come il metodo spirituale per raggiungere questo fine.

Per Caterina dunque, il corpo può essere prigioniero ma anche strumento di liberazione per la salvezza propria e del prossimo, e corporeità e salvezza sono intimamente interconnesse. Il suo corpo diventa lo strumento per esprimere quell'amore per Dio e per le sue creature che era così centrale nella sua vita.

4. Il contributo di Caterina

La conclusione di Caroline Walker Bynum nella sua analisi delle vite delle mistiche del XIV e XV secolo è che: "medieval symbols, behaviors, and doctrins have no direct lessons for the 1980s",²⁰⁴ allo stesso tempo ribadisce che la ricchezza della simbologia medievale serve a far risaltare la povertà della nostra soprattutto per quanto riguarda i concetti corpo e cibo, dove la

²⁰⁴ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 299.

simbologia è limitata e negativa. Mentre per le donne medievali questi concetti avevano una risonanza positiva, il cibo e il corpo, soprattutto quello femminile, oggi sono visti come oggetti che, minacciando il dominio del volere dell'uomo, al quale sfuggono, devono essere controllati. Ma cercare di dimenticare il corpo è un patetico tentativo di ignorare che la morte esiste ed è sempre presente, e non può portare a nulla. La Bynum, sottolineando che non possiamo adottare i valori delle donne medievali, conclude però che questi ci possono insegnare qualcosa: "Perhaps we should not turn our backs so resolutely as we have recently done either on the possibility that suffering can be fruitful or on food and female body as positive, complex, resonant symbols of love and generosity".²⁰⁵

E certamente non posso che essere d'accordo su questa conclusione. È chiaro che le sofferenze umane devono essere limitate con il progresso della scienza e della tecnica, però quelle che sono inevitabili e soprattutto non controllabili, perché sono la realtà stessa del corpo, cioè la sua caducità, potrebbero essere gestite con più amore e più saggezza. Soprattutto il corpo della donna, con la sua funzione generatrice potrebbe così essere liberata da molta sofferenza causata dal volerlo controllare perseguendo ideali estetici o sociali che ne ignorano i bisogni.

Allo stesso tempo non voglio essere cauta come la Bynum, e affermo che ci sono anche altri valori espressi dalle mistiche medievali da cui potremmo trarre un insegnamento.

Prima di tutto, nello studio compiuto di molti storici, tra i quali Rudolph Bell, la *passione* di Caterina (e delle altre mistiche) viene totalmente ignorata, ma questa è proprio uno dei valori che dominavano queste donne e che sembrano mancare oggi, soprattutto nella spiritualità. Non parlo degli estremismi di quel tempo, ma di un tono di base che permea i loro scritti. Il desiderio di una espressione spirituale personale che riempisse la vita e ne desse significato è veramente molto forte. In una società in cui si accetta una moderata e tiepida religiosità come la norma ed ogni cosa che si discosta dalla norma come "fanatismo", forse ci sarebbe da imparare da una passione tale da impregnare ogni atto della vita.

²⁰⁵ Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, p. 301.

Secondariamente, ciò che colpisce nella lettura di Caterina, è la dimensione della sua responsabilità *personale* nei confronti di se stessa e del suo prossimo.

La responsabilità personale nei confronti di se stessa è espressa nella grandissima determinazione ed indipendenza che la santa dimostra nella scelta del suo cammino spirituale, con tutti i suoi possibili pericoli o limiti. Ma anche le altre mistiche percorrono il loro cammino spesso sospettate e limitate dagli uomini della Chiesa, a volte criticate da famiglia e conoscenti (e più tardi anche con la costante minaccia dell'Inquisizione²⁰⁶), e malgrado questo scelgono la strada che ritengono giusta per se stesse, e ne pagano il prezzo.

Ma il loro senso di responsabilità emerge chiaramente soprattutto nella loro cura del prossimo. Si sentivano mosse dal loro amore per Dio a prendersi cura dei più poveri e abbandonati, anche se avrebbero potuto scegliere una vita di sola preghiera e contemplazione.

La loro interpretazione dei Vangeli le portava ad assumersi questa responsabilità personale.

Ora che lo Stato più o meno si prende cura dei poveri e degli ammalati, sembra che la responsabilità per il prossimo sia relegata alla carità della burocrazia, e che non tocchi a nessuno in particolare. Forse sarebbe un arricchimento il sentirsi di nuovo anche personalmente chiamati a risolvere questi problemi.

5. Conclusione

Le teorie di Caroline Walker Bynum hanno reso possibile vedere il rispetto per il corpo e la naturalezza nell'usarlo come strumento religioso delle donne medievali, dimostrato soprattutto nel loro rapporto con la risorsa da loro curata: il cibo.

²⁰⁶ Vedi per esempio: Teresa af Avila, *Liv*, Sankt Ansgars Forlag, København 1948 e Teresa af Avila, *Sjælens Slot*, Sankt Ansgars Forlag, København 1992. – Inoltre l'interessante commento di Grethe Livbjerg *Teresa af Avila, Venskabets Mystiker*, Borgen 1995.

La conclusione è che, malgrado i metodi di meditazione delle donne spirituali tardo-medievali appartengano ad un preciso momento della storia e non siano *direttamente* utilizzabili al tempo presente, le mistiche in generale e Caterina in particolare sembrano essere state molto più a contatto con il proprio corpo di quanto molti credano o siano al giorno d'oggi.

Anche oggi il corpo è centrale nel nostro interesse. Come Christa Lykke Christensen ha espresso in un'intervista, noi vogliamo controllare il nostro corpo, che viene considerato come "en foranderlig masse som vi kan forme og bearbejde efter forgodtbefindende".²⁰⁷ Ma questo controllo e formazione del corpo non è più considerato disciplina per attenere a qualcosa di spiritualmente trascendentale, ma un ideale estetico di bellezza e longevità. Oggi sembra quasi immorale essere vecchi o malati.

Anche se la qualità della vita è cresciuta enormemente dal Medioevo ad oggi, il corpo è ancora piagato da malattie e sofferenze. Molte di queste sono create dal benessere stesso: diabete, obesità, malattie cardiovascolari. Enormi quantità di quel cibo che veniva considerato dalle mistiche del Medioevo come un potente mezzo di disciplina, viene oggi scaricato in mare per potere mantenere un'economia ingiusta.²⁰⁸

L'ombra creata da tale comportamento è la miseria dei paesi sottosviluppati, dove la mancanza di cibo e medicine toglie ai loro abitanti il diritto stesso di avere un corpo.

Visto in questa ottica, il presente non sembra aver generato più umanità o consapevolezza, né nei confronti del nostro corpo né di quello del prossimo.

L'instaurazione di istituzioni che si prendono cura dei malati, dei vecchi e dei bambini, esempi di gruppi di individui più ovviamente vulnerabili, sembra averci fatto dimenticare la costante precarietà e insicurezza della

²⁰⁷ DR2, Temalørdag del 28 giugno 2003 trasmesso alle ore 20.00 col titolo *Den perfekte krop*.

²⁰⁸ Vedi per esempio: Frances Moore Lappé, *Food First, Beyond the Myth of Scarcity*, Boston 1977.

nostra situazione e la responsabilità personale nei confronti del prossimo, termine che estenderei a comprendere anche animali e piante.

Così la conclusione di Larner circa tutto un periodo storico, il tardo Medioevo, e il comportamento della sua mistica per eccellenza, Caterina da Siena, che aveva provato a prendere questa responsabilità su di sé, pagando il suo esperimento con il proprio corpo, come "...born of profound psychological disturbances" sembra essere decisamente troppo superficiale e non rende giustizia ad un grande esperimento sociale e spirituale.

Bibliografia

Letteratura primaria

RAIMONDO DA CAPUA, *Legenda maior*, Cantagalli, Siena 1994.

FRA TOMMASO DA SIENA CAFFARINI, *Legenda minor*, Cantagalli, Siena 1998.

SANTA CATERINA DA SIENA, *Il dialogo della Divina Provvidenza*, Cantagalli, Siena 2001.

SANTA CATERINA DA SIENA, *Lettere scelte*, Cantagalli, Siena 1999.

SANTA CATERINA DA SIENA, *Le orazioni*, Cantagalli, Siena 1993.

SANTA CATERINA DA SIENA, *Epistolario* (a cura di Eugenio Dupré Theseider), Roma 1940.

Letteratura secondaria

BELL, Rudolph (1985). *Holy Anorexia*, University of Chicago Press, Chicago.

BENNET, R.F. (1937). *The early Dominicans*, Cambridge University Press, Cambridge.

BROOKE, Rosalind (1975). *The Coming of the Friars*, Allen and Unwin, London.

BULLOUGH, Vern L. (1973). *The Subordinate Sex*, Urbana: University of Illinois Press, Illinois.

BULLOUGH, Vern L. (1976). *Sex, Society and History*, New York.

BYNUM, Caroline Walker (1987). *Holy Feast and Holy Fast*, University of California Press, Berkeley.

- BYNUM, Caroline Walker (1991). *Fragmentation and Redemption*, Zone Books, New York.
- BYNUM, Caroline Walker (1982). *Jesus as Mother*, University of California Press, Berkeley.
- CAMPORESI, Piero (1994). *The Anatomy of the Senses*, Polity Press, Oxford.
- CAMPORESI, Piero (1995). *The Juice of Life*, Continuum, New York.
- CAMPORESI, Piero (1988). *The incorruptible Flesh*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CHRIST, Carol P. (Ed.) (1979). *Womanspirit rising*, Harper and Row, San Francisco.
- CHRIST, Carol P. (1980). *Diving deep and surfacing*, Beacon Press, Boston.
- COAKLEY WAYLAND, John (1980). *The Representation of Sanctity in late medieval Hagiography*, PhD Dissertation, Harvard University.
- DUBY, George (1992). *A History of Women in the West*, Belknap Press of Harvard University, Harvard.
- DUBY, George (1994). *Love and Marriage in the Middle Ages*, Polity Press, Cambridge.
- DUBY, George (1980). *The three Orders*, University of Chicago Press, Chicago.
- FAWTIER, Robert (1930). *Sainte Catherine de Sienne*, Essai de Critique de Sources, Paris.
- GLENTÉ, Karen (1985). *Hellige kvinder*, Middelaldercentret, Københavns Universitet, København.
- GOODICH, Michael (1982). *Vita Perfecta: The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Hiersemann, Stuttgart.
- GRANE, Leif (1999). *Kirken i den europæiske middelalder*, Gad, København.
- GRUNDMANN, Herbert (1974). *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna.
- HERLIHY, David (1978). *The social History of Italy and Western Europe, 700-1500*, Variorum Reprints, London.
- HOLMQUIST, Hjalmar og Jens NØRREGAARD (1992). *Kirkehistorie*, Bind 1, Akademisk Forlag, København. (Fotografisk genoptryk af 1946-udgaven.)
- HUIZINGA, Johan (1996). *The Autumn of the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago.
- HVIDT, Niels Christian (2002). *Mirakler*, Gyldendal, København.
- ISTITUTO SENESE DI STUDI CATERINIANI (2002). *Lecturae Caterinae 2001*, Cantagalli, Siena.

- JØRGENSEN, Johannes (1915). *Den hellige Katerina af Siena*, Gyldendal, København.
- LAPPE MOORE, Frances (1977). *Food First*, Houghton-Mifflin, Boston.
- LARNER, John (1971). *Culture and Society in Italy 1290-1420*, Batsford, London.
- LE GOFF, Jacques (1988). *Medieval Civilization*, Blackwell, Oxford.
- LEVASTI, Arrigo (1954). *My Servant Catherine*, Blackfriars, London.
- PARRA CRISTADORO, Diana (1980). *Dialogo e Contestazione in Santa Caterina da Siena*, Edizioni A. Lalli, Poggibonsi.
- RUETHER RADFORD, Rosemary (Ed.) (1974). *Religion and Sexism*, Simon and Schuster, New York.
- SAXE, Poul (1967). *Kirkehistorie*, NNF, København.
- UNDERHILL, Evelyn (1911). *Mysticism*, London.
- VALLI, Francesco (1931). *L'Infanzia e la Puerizia di Santa Caterina da Siena, Esame critico delle Fonti*, Università di Siena, Siena.
- VALLI, Francesco (1934). *L'Adolescenza di Santa Caterina da Siena, Esame critico delle Fonti*, Università di Siena, Siena.
- WALKER, Williston (1970). *A History of the Christian Church*, T. & T. Clark, Edinburgh.
- WARNER, Marina (1976). *Alone of all her Sex*, Weidenfeld & Nicolson, London.
- WEINSTEIN, Donald and Rudolph Bell (1982). *Saints and Society*, University of Chicago Press, Chicago.

Den kraftfulde magtesløshed – et essay om Frans af Assisi

Af Ane Louise Venge, Romansk Institut

Frans af Assisi – bevidsthed ...

Siger man middelalder, må man i samme åndedrag sige religion. Siger man middelalder, religion og Italien, må man sige Frans af Assisi.

Den hellige Frans af Assisi, hans liv og virke, har sat sig så uudslettelige spor i den italienske kultur og folkesjæl, at man, hvis man vil have en bredere forståelse af Italien og italienerne, ikke kan komme uden om netop ham. Ikke kun i Italien har Frans en stor plads i folks bevidsthed; overalt, specielt i Vesteuropa, lever hans tanker videre i franciskanerbevægelsen, både hos hans efterfølgere, mindrebrødrene, men også gennem medlemmerne i franciskanerbevægelsens tredje orden. Det er mennesker, der lever et normalt liv, men som så vidt muligt overholder Frans' grundtanke om ikke at glemme den åndelige dimension i hverdagen, dvs. franciskanere af overbevisning, med en tillempet franciskansk levevis.

Men er denne mand, der har sat sig så dybe spor, på nogen måde vedkommende for os her i år 2004? Her må svaret være: Ja, i høj grad!

Middelalderen er en del af vores fælles historie i individets søgen efter erkendelse, indsigt og helhed. Den indgår som element i vores nuværende kulturelle identitet og har bl.a. givet os bevidstheden om medmenneskeligt fællesskab, ligeværdighed, individets frihed samt kærlighedsvisionen og spiritualiteten. Alle disse fænomener kan syntetiseres i Den hellige Frans af Assisi.

Francesco di Pietro Bernadone har i kilderne og op gennem historien mange ansigter, og mange værker er skrevet om hhv. Frans af Assisi og senere Den hellige Frans af Assisi. Men hvem var han?

Det kan vi ikke vide med sikkerhed, men ud fra de mange kilder, der findes, og med bevidsthed om deres genre og om litterære traditioner kan

man danne sig et indtryk og opstille nogle teser om hans personlighed. Et menneskes personlighed er så nuanceret, at en beskrivelse af den kun kan blive summarisk og forenklet. Desuden finder man, som iagttagelse af en kompleks personlighed i en kompleks tid, lettere en afspejling af sig selv end et pålideligt billede af en kultur og et menneskes identitet. Derfor er det følgende også en meget personlig fortolkning af personen Frans af Assisi.

Frans blev født i år 1181/82 i den bedårende lille bjergby Assisi midt i Umbrien. Han var søn af købmanden Pietro di Bernadone og dennes kone, Pica, og var den naturlige arvtager til faderens forretning. Men Frans' sind var ikke til købmandsskab, og ret tidligt i sit liv fattede han, at skulle én tjene, skulle en anden betale – og den rigdom, man erhvervede ved at tjene på andre, skulle forsvares. Dermed er ligheden mellem mennesker allerede forsvundet. Han viede sit liv til sin kirke, sin tro, sin Gud.

Frans' mor stammede fra Provence i det nuværende Sydfrankrig, hvor der netop på den tid havde bredt sig en kristen-bevægelse, der i løbet af kort tid opbyggede sin egen kirkelige struktur og dermed udgjorde en reel trussel for den etablerede katolske kirke. Dette medførte, at kirken strammede op, og i 1215 ved det 4. Laterankoncil vedtoges en lov (3. kanon) om udryddelse af disse "kættere" på en mere systematisk måde, end det hidtil var set, bl.a. i form af korstoget mod disse²⁰⁹.

Ordet "kætter" kommer af "kathar", der betyder "ren". Katharerne levede efter det evangeliske fattigdomsideal, men idet deres tro var absolut dualistisk, og de fornægtede Det gamle Testamente, inkarnationen og nogle af de katolske sakramenter, blev de anset som vantro – kættere. Disse lægfolksbevægelser havde, ligesom senere tiggerordenene, en stor appel til den brede masse, fordi de var af og levede blandt folket – samt viste eksemplet i deres egen levevis.

Mens den tidlige middelalder (ca. 500-1000) lagde vægt på adskillelsen af kønnene, opstår der i højmiddelalderen – først i Sydfrankrig – en ny tanke om muligheden for kærlighed mellem mand og kvinde, dog som en høvisk, uopnåelig kærlighed. Det kan ses som et billede på Platons ord om, at det

²⁰⁹ Det såkaldte Albigenserkorstog 1208/09-1229.

er i den elskende, at guddommen findes²¹⁰. Ved at elske lærte man lidelsen at kende; denne gav erfaringen, som førte til det højeste, erkendelsen, verdensvisdommen. Andre valgte helt konkret at leve i cølibat for at nå dette højeste åndelige stade og for ikke at miste fodfæste i deres åndelige søgen.

Erkendelse er et relativt begreb, men én udlægning finder man hos cisterciensermunken, Bernhard af Clairvaux, der sagde, at intellektet kan føre os langt, men det sidste stykke må mennesket give slip. Derfor er han også den, der i Dantes Komædie fører hovedpersonen det sidste stykke op til Gud. Han siger if. Dante: "Du nådens barn ... hernede erkender dine øjne ikke fuldt ud hvad grunden er til denne glædestilstand. Hæv blikket mod de høje, fjerne kredse! Se: højest troner dronningen der hyldes i ydmyg kærlighed af dette rige."²¹¹

Idealet om kirken som rent åndelig havde allerede pave Paschalis II (1099-1118) skrevet om, og fattigdom, askese og cølibat harmonerer med kirkens lære. Forskellen var, at på Frans' tid levede lægfolksbevægelserne eksemplet i højere grad end kirken.

Gennem tiden havde der været mange forsøg på at reformere det religiøse liv, og sommetider formåede kirken at optage reformbevægelserne i sig – sådan som tilfældet var med Frans og hans orden. Andre bevægelser blev set som nye varianter af oldtidens vranglærer – som tilfældet var med katharerne.

Til katharerne knyttede sig troubadurerne, adelsmænd, som i feudal-samfundet blev ansat af deres herre til at besynge dennes frue. Dette gjorde de på forskellig måde; nogle på et helt konkret plan, det var den konkrete levende frue, der blev besunget. Men ofte var det med mulighed for tolkning på flere planer; den uopnåelige kærlighed kunne også tolkets rent åndeligt som et udtryk for livets indre dimensioner, med ophav i tidligere tiders forskellige forestillinger om kvinden som billede på erkendelsen af verdens sammenhæng²¹².

²¹⁰ *Den tidlige italienske lyrik*, s. 5.

²¹¹ Par. XXXI, 112-117.

²¹² Høinæs, s. 50; John Pedersen, s. 21.

Hos mange mennesker kan den indre dimension have været en form for overtro, et forsøg på at påvirke de højere magter gennem magiske handlinger. Men magien blev hos troubadurerne erstattet af forestillingen om det uendelige univers som en manifestation af Guds storhed.

Frans og troubadurerne

Nogle nøgleord i troubadurlyrikken er fornuft, erkendelse og visdom, billedligt udtrykt i kvinden, samt naturen, de to sidste ofte i ét billede, nemlig gudinden Natura.

Netop naturen genfindes i Frans' egen berømte Solsang. Her ses naturens elementer, men også "broder" og "søster", som kan symbolisere den grundtanke, der er i al religion – medmenneskeligheden. Frans' kaldte selv sine brødre for "ridderne af det runde bord" og "Guds spillemænd" – og idealet var "Madonna Povertà" (Fru Fattigdom). Her ses en tydelig forbindelse til troubadurerne: de var spillemænd med ridderidealet om den høviske kærlighed, hyldesten til og længslen efter den uopnåelige frue, altså længslen efter erkendelsen udtrykt i kvindebilledet.

Frans kaldte "Madonna Povertà" for sin brud, et symbol på den åndelige halvdel af vor tilværelse, som er gået tabt. For at få helheden igen, måtte vejen gå via brylluppet eller "unio mystica", "den åndelige forening", der er et billede på lutringen og erkendelsesvejens mål. Mennesket skulle selv tage aktiv del i kampen mod det onde i sin egen natur, rense sig selv, for at opnå dette højeste trin, hvor åndserkendelsen kan begynde²¹³.

Frans' "Frue", erkendelsen af sammenhængen, var fattigdommen; den evangeliske fattigdom, som den er beskrevet i Matt. 10: "På jeres vandring skal I prædike og sige: Himmeriget er kommet nær. Helbred syge, opvæk døde, rens spedalske, uddriv onde ånder. I har fået det for intet, giv det for intet. Skaf jer ikke guld eller sølv eller kobber i jeres bælt; ikke taske til rejsen eller to kjortler eller sko, eller stav; thi en arbejder er sin føde værd." Det var den erkendelse, Frans fandt, og som han kaldte sin "Madonna Povertà". "Madonna" kan her, på samme måde som kirkens hellige Madonna, opfattes som en efterfølger af tidligere tiders Isis med det

²¹³ Højinæs s. 42, 59.

jomfrueligt undfangede Horusbarn, Natura eller Sofia, visdommen²¹⁴ – alle billeder på den højeste erkendelse: verdensvisdommen. Visdom kan ifølge græsk tradition²¹⁵ kun opnås gennem forankring i kærligheden, der opflammer sjælen og løfter den til åndelig erkendelse.

Ifølge nogle af de tidligere religiøse bevægelser og samtidens kætterbevægelser var alle født med med evnen til at skelne godt fra ondt. Mennesket kunne forædle sit væsen og rense sin sjæl ved at forløse og forvandle det onde ved kærlighed – men opfattelsen var, at denne sjæls renhed forkrøbles i jagten på materielle ting.²¹⁶ Frans var et pacifistisk anti-magtmenneske, imod al form for autoritet, tvang, drab eller udbytning. Han ville ikke volden mod eller udnyttelsen af sine medmennesker og mente, at vejen til fredelig sameksistens gik gennem det intet at eje.

Da Frans' mor havde sine rødder i denne kultur, og hans far som købmand rejste til området, er det sandsynligt, at Frans var påvirket af disse strømninger. Han beskrives i kilderne som en person "med forfængelig hang til det opsigtsvækkende"²¹⁷, med en outreret påklædning, med muntert sind, ofte syngende, kreativ og iscenesættende, men også dybsindig og ualmindeligt reflekterende²¹⁸. Et kunstnersind kunne man sige, idet kunstnere jo netop har denne trang til at træde frem, vække opsigt – fordi de har dybere eksistentielle tanker, der så udtrykkes på forskellig vis. Men altid som en mission for at få deres medmennesker til at reflektere over sig selv.

I sin søgen efter erkendelsen, er noget karakteristisk ved Frans hans trang til at føle tingene på sin egen krop. Han ville ikke kun forstå med hjernen; han ville erfare forståelsen, både af sine medmennesker, men også af fx selve Jesu fødsel. Det gjorde han ved juledag kreativt at iscenesætte et krybbespil²¹⁹.

²¹⁴ Filosofi = kærlighed til Sofia (visdom), Høinæs, s. 52.

²¹⁵ Høinæs, s. 35, 52.

²¹⁶ Høinæs, s. 41.

²¹⁷ Kleener, *Trebrødrelegenden*, s. 11.

²¹⁸ Powell, s. 21, Kleener, s. 15.

²¹⁹ Johannes Jørgensen, s. 183.

Frans kan ses som en syntese af kirkens budskab, kunstnerens budskab og kætternes budskab; at den vilje til det gode, der ligger i enhver skabning fra starten, skal bevares og ikke må fordærves af den materielle verdens dårskab. Han tog det oprindelige budskab om kærlighed, godhed og medmenneskelighed til sig og levede eksemplet. Han indså, at det, der fik mennesket til at handle mod bedrevidende, var den behagelighed, der kunne opnås ved rigdom og materielle ting.

Frans var ikke en "lærd" person, men lyttede ganske enkelt til sit indre, det, der fortæller os alle – hvis vi lytter – hvordan vi bør opføre os over for hinanden. Han ville lære os at lytte. Vi er alle lige – lige rene fra fødslen, lige frie til at handle ret, vælge det gode og vælge det onde fra, pligtige til kærlighed og barmhjertighed over for næsten. Det minder om de kendte ord fra den franske revolution: Frihed, lighed og broderskab.

Det kan synes underligt at blande spiritualitet og politik sammen, men budskabet ligner til forveksling og kan måske ses som en indikation på, at uanset om det er en åndelig eller verdslig kamp, er grundtanken den samme. Først når magtfaktoren træder ind, glemmes kærligheden. Det, Frans ville undgå, var præcis denne faktor.

Hans kamp for det fællesskab, han ville, kan også ses som en politisk kamp; han fik sin vilje igennem, fordi han valgte at fokusere på kirkens oprindelige budskab om kærlighed og omsorg for næsten, frem for på hvordan dens repræsentanter administrerede dette. Han fandt metoden og levede eksemplet.

Uanset om Frans kunne betragtes som kætter eller ej, så havde hans budskab mange fællestræk med disses; han tog afsæt i sit inderste væsen, det, der fra naturens hånd er i os alle, nemlig bevidstheden om godt og ondt. Ondskaben skulle erkendes og forvandles ved hjælp af godhed. Det udtrykkes også i Frans' første Regel fra 1221: "Elsk jeres fjender, og gør godt imod dem, der hader jer".²²⁰ Frans mente, ligesom katharerne, at mennesket skulle arbejde med sig selv, rense sig fra og forvandle ondskaben for at opnå det højeste: erkendelsen.

²²⁰ Powell, s. 56, *Reglen af 1221*, kap. 22.8.

Frans arbejdede med sig selv hele livet igennem, og fremstår som en person i stadig udvikling i sin stædige kamp for – og trofasthed mod – den indre stemme, det indre møde mellem samvittigheden og Gud, som ikke må lade sig kue af autoriteter.

Frans og kirken

For ikke at lide samme skæbne som kætterbevægelserne underlagde Frans sig strengt kirken, korset og præsterne, og for at forstå forholdet mellem Frans og kirken kan man se på historien om ulven fra Gubbio²²¹. Den fortæller, at der var en frygtelig ulv, som alle var bange for, men Frans talte med den og lavede en aftale om, at hvis man gav den lidt at spise, kunne alle leve i fred side om side. Læser man kirken ind i ulvens sted, var det jo præcis, hvad Frans gjorde.

Når Frans sagde, at det var Gud selv, der åbenbarede for ham, at han skulle leve efter det hellige evangelium²²², var det sandsynligvis ordene i Matt. 10, 3-7, der viste ham vejen. En sammenligning mellem Matt. 10, 7-13 og Frans' Testamente viser mere end tilfældige sammenfald. Det kan ses som resultatet af Frans' refleksionsevne, der havde bragt ham den erkendelse, at måden, et menneske skulle leve på, helt enkelt var at gøre det gode og undgå det onde. Han fremhævede i sit Testamente, at han havde fået det "skrevet ned med få ord og i al enkelhed"²²³ og tilføjede "således skal de forstås"²²⁴; altså forstås således at det enkle budskab, viljen til næstekærligheden, ikke skulle intellektualiseres ind i en forklædning, så budskabet blev væk i floskler eller højere teologiske udredninger, som det var sket med hans ordensregel. Kardinal Ugolino – den senere Gregor IX – "hjalp" med at udforme den regel, som Frans afleverede i 1221, og ændrede den, så den ikke lignede det, Frans havde tænkt sig. Specielt fattigdomsidealet var modereret, og det var sandsynligvis årsagen til, at Frans

²²¹ Den lyse middelalder, s. 163 – 164, Fioretti XXI, i *La Letteratura Italiana*, s. 936.

²²² Frans' Testamente, 14, i Powell, s. 94.

²²³ Frans' Testamente, 15, i Powell, s. 94.

²²⁴ Frans' Testamente, 38, i Powell, s. 97.

trak sig som leder af sin egen orden, samt at han skrev sit Testamente²²⁵ I håb om at undgå endnu en fortolkende redigering fra kirkens side, skrev Frans: "Og brødrene skal ikke sige: Dette er en anden regel; for dette er en påmindelse, en formaning, en ansporing og mit testamente, som jeg, lille broder Franciskus, laver til jer mine velsignede brødre, for at vi kan overholde den regel, som vi har lovet Herren, på en mere katolsk måde"²²⁶. Man kan ud af dette afsnit læse, at det ikke var ment som endnu en regel, der skulle ændres; det er hans Testamente, hans vilje, det, som han og brødrene var enige om var det rigtige, og som de havde viet deres liv til – uanset hvordan paven havde fået omskrevet deres oprindelige idé i ordensreglen. Dette fremgår af formuleringen "den regel, som vi har lovet Herren", altså en anden end den officielle. Og sandheden i denne ses i udtrykket "på en mere katolsk måde". Det kalder på et "end..."; – end ved at følge den regel, som paven havde hjulpet med at udforme? En nærliggende mulighed. Men samtidig et glimrende eksempel på Frans' stædighed i sin kamp mod autoriteterne. Et implicit budskab som de, der ville forstå, forstod. De andre kunne ikke anklage ham. For at være på den sikre side tilføjede han: "Og vi ville ikke have mere"²²⁷.

En af Frans' samtidige landsmænd, kejser Frederik II, udtrykte, at i forbindelse med den rationelle videnskab skal man vise det, der er, som det er, "manifestare ea que sunt, sicut sunt"²²⁸ – altså ikke intellektualisere tingene, som vi *tror*, de er eller *mener*, de skal være, men *erfare og erkende tingene selv* og vise dem, som de er; hverken mere eller mindre. I forbindelse med den irrationelle spiritualitet, gjorde Frans dette; han erfarede, erkendte og viste Matt. 10, sådan som det stod skrevet.

Den almindelige holdning i kirken var, at kærlighed mellem mennesker var vejen til Guds kærlighed; at fællesskab var af afgørende betydning for at kunne opleve Guds tilstedeværelse i verden. Forstås Gud som kærligheden og godheden, kan den jo netop kun opleves i samvær med ens

²²⁵ Powell, s. 29-32, 90-91.

²²⁶ Frans' Testamente 34, i Powell, s. 96.

²²⁷ Frans' Testamente 17, i Powell, s. 94.

²²⁸ Abulafia, s. 268.

medmennesker. Dette budskab har Frans givetvis hørt i kirken gennem hele sin opvækst. Han kaldte sin orden *Frati Minori*, mindrebrødrene, et navn, der netop signalerer fællesskab, men også ydmyghed over for medmennesket og universet, hvori alle skabninger er af lige stor værdi. Han forstod også, at materielle ting glemmes; det gør barmhjertighed ikke.

Det var en af middelalderens store livstanker, at end ikke et glas vand, rakt til et kristent medmenneske, ville forblive ubetalt af Gud. De ting, vi gør mod hinanden, skal have betydning, og at identificere sig med de svageste var en anerkendelse af dem som ligeværdige medmennesker. Denne erkendelse fik Frans måske bl.a., da han iflg. kilderne sagde til sig selv: "Du, som er så rundhåndet og høvisk over for mennesker, som du kun får forfængelige og tomme gunstbevisninger af, du må billigvis for Guds skyld være høvisk og rundhåndet over for de fattige; thi Gud er så umådelig rundhåndet i sin gengældelse"²²⁹.

Frans' mål var forskelligt fra kirkens hensigt med ham; den så fordel af at få ham og hans tilhængere gjort til en del af sig selv, frem for – som fx katharerne – at udvikle sig til en truende konkurrent. Selvom Frans måske endte desillusioneret, og hans sidste forsøg på at få sit budskab ud gennem sit Testamente umiddelbart så ud til at mislykkes, lever det videre den dag i dag, både igennem brødrene og medlemmerne af den tredje orden, der overalt, hvor de færdes, videregiver erindringen om Frans, der levede eksemplet og viste vejen. Frans tog aldrig afstand fra inkarnationen, men hans tanker var dog i tiden potentielt kætterske i buddet om den ekstreme fattigdom.

Hvor grænsen gik mellem kætteri og fromhedsideal kan være svært at forstå. Nogle af Frans' efterfølgere blev siden både inkvisitorer, men også disses ofre, der blev brændt på bålet som kættere. Et eksempel er Fra Michele da Calci, der mente at have erkendt sandheden i sin helt rigoristiske tolkning af fattigdomsidealet, som han udlagde som en trosartikel. Han blev brændt på bålet i 1389 i Firenze²³⁰. Vi kan ikke forstå fortidens ideologiske sammenhænge til fulde, men det handlede ikke så

²²⁹ *Trebrødrelegenden*, i Kleener, s. 12.

²³⁰ Anonimo: *Il supplizio di Fra Michele da Calci* (1389).

meget om, hvad man tænkte og troede, som hvad der kom til udtryk i ydre handlinger. Frans valgte udadtil at udtrykke enighed med kirken og indadtil at leve efter det, der for ham gav livet mening: kærligheden, der gav kendskab til lidelsen som førte til erfaring, livsvisdom og erkendelse.

Et eksempel på, hvordan Frans selv udtrykte sig

I erkendelsen af verdens sammenhæng er naturen – eller Natura – et vigtigt begreb, om ikke det vigtigste, og netop naturen er som nævnt hovedperson i et af de få skrifter, vi med sikkerhed ved er fra Frans' egen hånd, *Il Cantico di Frate Sole*. Solsangen er noget af det første, vi har på italiensk folkesprog og kan evt. være inspireret af Davids salme nr. 148, som er en lovprisning til Herren for alt eller af alle. I Davids allersidste salme udtrykkes det således: "Lad alt som lever og ånder lovprise Herren".

Der har været flere oversættelsesforslag til Solsangen, men ét, der skiller sig ud, er Kirsten Grubb Jensens oversættelse, hvor ordet "per" oversættes med "af" frem for med "for". Det giver en helt anden mening og ligger nærmere budskabet i Davids sidste salme: at alt skabt skal prise Gud, frem for at Gud skal prises for alle hans skabninger.

Da vi alle læser og forstår ud fra vore egne forudsætninger, har jeg valgt at gengive Frans' *Cantico di Frate Sole* på hans eget sprog, i hans eget udtryk:

Altissimo, omnipotente bon signore
Tue so le laude, la gloria, el honore et onne benedictione.
Ad te solo, Altissimo, se konfano,
et nulla homo ene dignu te mentouare.
Laudato sie, Misignore, cum tucte le tue creature
spetialmente messer lo frate sole,
lo quale iorno et allumini noi per loi
Et ellu e bellu e radiante cum grande splendore
de te, Altissimo, porta significatione
Laudato si, Misignore, per sora luna e le stelle
in celu lai formato clarite et pretiose et belle.
Laudato si, Misignore, per frate vento
et per aere et nubilo et sereno et onne tempo,
per lo quale a le tue creature dai sustentamento.

Laudato si, Misignore, per sor aqua,
 la quale e molto utile et humile et pretiosa et casta.
 Laudato si, Misignore, per frate focu,
 per loquale enallumini la nocte,
 et ello e bello et iocundo et robustoso et forte.
 Laudato si, Misignore, per sora nostra matre terra,
 la quale ne sustenta et governa
 et produce diversi fructi con coloriti flori et herba.
 Laudate et benedicete Misignore et rengratiate
 et serviateli cum grande humilitate²³¹

I Kirsten Grubb Jensens oversættelse til dansk, lyder den således:

Allerhøjeste, Almægtige, Gode Herre
 Dine lovprisninger, æren,
 og enhver velsignelse.
 For Dig alene, Allerhøjeste, sømmer det sig,
 og intet menneske er værdig at nævne Dit navn.
 Priset være Du, min Herre, med alle Dine skabninger,
 især Hr. broder sol,
 som er lyset og oplyser os ved sit lys.
 Og han er smuk og strålende – med stor glans:
 På Dig, Allerhøjeste, er han et billede.
 Priset vær Du, min Herre, af søster måne og stjernerne:
 På himmelen har Du dannet dem klare og kostelige og smukke.
 Priset være Du, min Herre, af broder vinden
 og af luften og skyen og klart og enhver slags vejr,
 ved hvilke Du giver til livets ophold til Dine skabninger.
 Priset være Du, min Herre, af søster vandet,
 som er meget nyttigt og ydmygt og kostbart og kysk.
 Priset være Du, min Herre, af broder ilden,
 ved hvilken Du oplyser natten:
 Og han er smuk og munter og robust og stærk.
 Priset være Du, min Herre, af vor søster Moder Jorden,
 som giver os næring og styrer os,
 og frembringer forskellige frugter med farvede blomster og urter.
 Priset og velsignet være Du, min Herre,
 og tak og tjen Ham med stor ydmyghed²³²

²³¹ Johannes Jørgensen, s. 219-220.

I et muligvis senere tilføjet vers ses budskabet om tilgivelse og resignation samt fredelige sameksistens:

Laudato si, Misignore, per quelli ke perdonano per lo tuo amore
et sostengo infirmitate et tribulatione
beati quelli ke sosterrano in pace,
ka da te, Altissimo, sirano incoronati

Lovet være du, Herre, for alle dem, som af kærlighed til dig tilgiver deres fjender
og udholder skrøbelighed og trængsel;
salige de, der i fred holder ud til det sidste
thi du, Allersødeste, vil give dem den evige krone²³³

Det er næsten som om disse få ord – sammen med ordene i Matt. 10 – beskriver alt, hvad Frans levede efter og troede på.

Det sidste vers menes Frans at have skrevet kort før sin egen død:

Laudato si, Misignore, per sora nostra morte corporale,
da la quale nullu homo vivente po skappare.
Guai acquelli ke morrano ne le paccata mortali.
Beati quelli ke trovano ne le tue santissime voluntati
ka la morte secunda nol farra male²³⁴

Priset være Du, min Herre, af vor søster den kødelige død,
fra hvilken intet levende menneske kan undslippe
Ve dem, der dør i dødssynd;
Salige de, som den vil finde i Din allersødeste vilje,
Thi den anden død kan ikke skade dem.
Priset og velsignet være Du, min Herre,
og tak og tjen ham med stor ydmyghed²³⁵

Frans døde natten mellem den 3. og 4. oktober 1226. Allerede to år efter, den 16. juli 1228, blev han helgenkåret af pave Gregor IX. I 1979 blev han af pave Johannes Paul II kåret som Italiens miljø- og skytshelgen.

²³² Den lyse Middelalder, s. 160.

²³³ Johannes Jørgensen, s. 225.

²³⁴ Johannes Jørgensen, s. 226.

²³⁵ Den lyse middelalder, s. 161.

I diskussionen om, hvad nutiden skal bruge historien til, er Frans og hans orden et oplagt eksempel at drage frem: budskabet om den fredelige sameksistens, om at det kan lade sig gøre at leve med omsorg for hinanden, budskabet om kærlighed til alt det, vi selv er en del af.

I vore dage, hvor individualismen, egoismen og terrorismen af forskellige årsager breder sig, kan det være på sin plads at erindre Frans. Mange mennesker dør stadig i religionens navn, et paradoks, idet vi måske alle til syvende og sidst tror på det samme, nemlig godheden, kærligheden og erkendelsen.

Frans mente, at man ikke kun skal sige, at man tror på det gode, men at man skal vise det i sine egne handlinger. Verden vil se en langt større forståelse og tolerance mennesker imellem ved at erindre ham, der turde sige fra for at følge sin samvittighed.

Bibliografi

ABULAFIA, David (1992). *Frederick II*, Pimlico, London.

ALIGHIERI, Dante (1989). *La divina Commedia*, a.c. di Pietro Cataldi e Romano Luperini, Le Monnier, Firenze.

ALIGHIERI, Dante (2000). *Den guddommelige Komedie*, på danske vers v. Ole Meyer, Multivers, København.

ANONIMO (1954). *Il supplizio di Fra Michele da Calci* (1389) og I Fioretti, fra La Letteratura Italiana, Storia e Testi, Prosatori Minori del Trecento, vol. 1, a.c. di G. Luca, Riccardo Ricciardi ed., Milano – Napoli.

FRANS AF ASSISI (1956): "Il Cantico di Frate Sole" (oversat af Johannes Jørgensen), i *Den hellige Frans af Assisi*, Gyldendal, København.

FRANS AF ASSISI (1999): "Solsangen", arbejdsoversættelse af Kirsten Grubb Jensen i *Den lyse middelalder*, Anis, København.

HØINÆS, Hans-Jørgen (1989). *Katharene, trubadurene og gralstraditionen*, Vidsomsbøgerne, Sankt Ansgars Forlag, København.

JENSEN, Kirsten Grubb (1998). *Den tidlige italienske lyrik*, (kompendie) Romansk Institut, København.

- JENSEN, Kirsten Grubb (1987). *Om Rosens Navn*, Reitzel, København.
- JØRGENSEN, Johannes (1956). *Den hellige Frans af Assisi*, Gyldendal, København.
- KLEENER, Herman (1946). *Frans af Assisi, Legender og skrifter*, oversat efter Legenda Trium Sociorum, red. Johannes Novrup, Det Danske Forlag, København.
- MOORMAN, John (1968). *A history of the Franciscan Order. From its Origin to the Year 1517*, Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
- PEDERSEN, John (2001). *Troubadureernes sange*, Gyldendal, København.
- POWELL, M. og H. HODZELMANS (red.) (1999). *Frans af Assisis skrifter*, Anis, København.

Høviskhed i Helvede

Receptionen af Francesca da Rimini i Giovanni Boccaccios

Esposizioni sopra la Commedia

Af Lise Grosen Rasmussen, Romansk Institut

Giovanni Boccaccio var en af sin samtids største beundrere af Dantes *Komedie*. *Komedien* fulgte Boccaccio gennem hele livet; i hans folkesprogede ungdomsværker og i *Decameron* skinner indflydelsen fra Dante igennem både i sprog og litterære motiver, men tydeligst kommer Boccaccios veneration for Dante til udtryk i de to værker, hvor han eksplicit beskæftiger sig med Dante og *Komedien*, nemlig *Trattatello in Laude di Dante* – en levnedsbetragtning efter klassisk forbillede, og *Esposizioni sopra la Commedia* – en kommentar til de første seksten sange af *Inferno*. Begge værker lægger sig i forlængelse af den middelalderlige kommentartradition, idet et digtervita (en beskrivelse af digterens liv) ofte indgik i kommentarer til de store klassiske værker, først og fremmest Virgils *Aeneide*.

Boccaccio som Dantekommentator²³⁶

Esposizioni sopra la Commedia er skrevet på grundlag af Boccaccios manuskripter til de forelæsninger over *Komedien*, som han hen mod slutningen af sit liv holdt i Firenze. Hans virke som Dantekommentator begynder i oktober 1373, efter at en gruppe florentinske borgere samme sommer skriftligt havde anmodet bystyret om at få ansat en dygtig person med forstand på digtekunst²³⁷ til offentligt at forelæse over Dantes *Komedie*²³⁸. Formålet med disse forelæsninger skulle – som det explicit

²³⁶ Dette afsnit bygger i vid udstrækning på Giorgio Padoans forord til Boccaccios *Esposizioni sopra la Commedia*.

²³⁷ "... unum valentem et sapientem virum in huiusmodi poesie scientia bene doctum", *Libro delle Provisioni dell'Anno 1373*, n. 62. f. 96, Archivio di Stato di Firenze.

²³⁸ "... ad legendum librum qui vulgariter appellatur el Dante". Ibidem.

nævnes i anmodningen – være, at endog de ulærde derved kunne lære, hvad veltalenhed er, samt hvordan man opnår moralsk excellens og undflyr laster²³⁹.

Anmodningen blev imødekommet. Af de stadig bevarede notater fra bystyrets møder fremgår det, at 189 stemte for forslaget, mens 19 stemte imod²⁴⁰. Umiddelbart lyder dette som et ret overbevisende flertal, men der er alligevel grund til at lægge mærke til de 19 modstandere. De viser nemlig, at Dante stadig var en kontroversiel skikkelse og på trods af den store popularitet, hans *Komedie* nød blandt både lærde og mindre lærde borgere (herom vidner anmodningen om en forelæser i sig selv), så var der fra kirkens – ikke mindst fra dominikanernes – side en udtalt skepsis, for ikke at sige direkte modstand, imod udbredelse af *Komedien*. Og som det fremgår af afstemningsresultatet var der altså også inden for bystyret, hvis medlemmer rekrutteredes fra laugene, en vis modstand, som – ud over de religiøse betænkeligheder – nok hang sammen med, at flere familier i Firenze stadig følte sig krænket over, at Dante havde betænkt deres slægtninge med en plads i Helvede eller på anden måde givet dem et lidet flatterende eftermæle. Samme modstand var årsag til, at *Komedien* først ret sent var blevet udbredt i Firenze. Den første større udbredelse af *Komedie*-håndskrifter er efter alt at dømme foregået fra Bologna²⁴¹.

Til posten som offentlig forelæser valgte bystyret den 60-årige Giovanni Boccaccio²⁴². Han var på dette tidspunkt en velkendt og anset kulturpersonlighed og et fremtrædende medlem i kredsen af florentinske præ-humanister. Siden sit møde i 1350 med den endnu mere berømte og feterede Francesco Petrarca, som Boccaccio nærede en næsegrus beun-

²³⁹ "... [libro Dantis] ex quo tam in fuga vitiorum quam in acquisitione virtutem quam in ornatu eloquentie possunt etiam non grammatici informari". Ibidem.

²⁴⁰ *Libro delle Provvisioni dell' Anno 1373*, n. 62. f. 96 og f. 98, Archivio di Stato di Firenze.

²⁴¹ Se Petrocchi *Il testo della Commedia*, i *Nota introduttiva til Dante Alighieri La Divina Commedia*, Torino, 1975.

²⁴² Det fremgår af en notits i oversigten over byadministrationens udgifter fra d. 31. december 1373, hvor man kan læse, at første halvdel af den samlede løn for disse forelæsninger – hundrede guldfloriner i alt – d. 18. oktober samme år var blevet udbetalt til "Domini Johanni de Certaldo".

dring for, havde han nedprioriteret sit forfatterskab på folkesprog, som ellers havde været absolut dominerende i hans forfatterskab indtil da, og var gået over til næsten udelukkende at skrive på latin. En af de få undtagelser fra dette billede var hans *Trattatello in Laude di Dante*, hvor han i lovprisende vendinger havde fortalt om Dantes liv og ikke mindst om hans indsats for såvel digtekunsten som for folkesproget. Han havde fremhævet Dante som den, der endelig havde bragt den store digtekunst på fode igen, efter at den lige siden antikken havde haft trange kår. Ja, han var endda gået så vidt i den første udgave af *Trattatello* (han skrev i alt tre udgaver af den²⁴³), at han stillede Dantes betydning for den italienske folkesprogede digtekunst op som parallel til Virgils betydning blandt de latinske digtere og Homers blandt de græske. Herved understregede han ikke alene, at Dante var en fremragende digter, der kunne måle sig med fortidens største digtere, men også at det italienske folkesprog var et værdigt sidestykke til de store klassiske litteratursprog. Bystyret i Firenze vidste således, at det var en mand, som var velbevandret i Dante, de fik til at påtage sig opgaven som offentlig forelæser.

Forelæsningerne blev påbegyndt d. 23. oktober²⁴⁴ i kirken Santo Stefano di Badia²⁴⁵, og de fortsatte hver dag undtagen helligdage, antagelig til engang i slutningen af december eller begyndelsen af januar det følgende år, hvor Boccaccio på grund af sygdom måtte afbryde dem. Forelæsningerne blev ikke siden genoptaget. Boccaccio havde da holdt ca. 60 forelæsninger; det fremgår af de lektionsnummereringer, der findes i to af

²⁴³ Første udgave fra ca. 1351 – 1355, anden udgave fra ca. 1365 og tredje udgave fra tiden efter 1365. Se P.G. Ricci *Le tre redazioni del "Trattatello in laude di Dante"* samt Riccis *Note al testo* i Mondadori-udgaven af *Trattatello*.

²⁴⁴ Det fremgår af en oplysning i Monaldis *Diario*, der lyder som følger: "Domenica a di 23 di ottobre [1373] cominciò a leggere il Dante m. Giovanni Boccaccio" (cit. efter Giorgio Padoans forord til *Esposizioni* s. VII).

²⁴⁵ Det oplyses af en anden Dantekommentator, Benvenuto da Imola, der i sin kommentar omtaler, at han var til stede ved Boccaccios forelæsninger i den faldefærdige kirke ved benediktinermunkenes kloster: "In interiori circulo est abbatia monachorum sancti Benedicti, cuius ecclesia dicitur sanctus Stefanus [...]; que tamen hodie est satis inordinata et neglecta, ut vidi dum audirem venerabilem preceptorem meum Boccaccium de Certaldo legentem istum nobilem poetam in dicta ecclesia". Se *Benvenuto de Rambaldis de Imola super Dantis Aldigherij Comediam*, V. 145.

de bevarede håndskrifter af *Esposizioni* (som dog ikke er fra Boccaccios egen hånd – vi kender ikke noget originalmanuskript af kommentaren). Boccaccio tilbragte sine sidste sygdomsplagede år i sin hjemby Certaldo, bl.a. med at bearbejde notaterne fra sine forelæsninger over *Komedien*, og det er resultatet af dette arbejde, vi har bevaret i hans *Esposizioni*, der omfatter de første seksten sange af Inferno samt begyndelsen af den syttende. Ligesom *Trattatello in Laude di Dante* er den skrevet på volgare.

Overleveringen af *Esposizioni*

Boccaccio blev altså ikke færdig med sit store projekt, og ved hans død opstod der strid om arveretten til manuskriptet mellem på den ene side hans bror, Jacopo, hvis to sønner var Boccaccios hovedarvinger, og på den anden side en augustiner munk ved Santo Spirito-klosteret i Firenze, til hvilket Boccaccio havde testamenteret sit bibliotek. Årsagen til, at der kunne rejses tvivl om, hvem værket tilkom, er nok, at der ikke var tale om et egentligt værk, som var samlet i et kodex, men snarere om en samling løse læg eller hæfter. I retsakterne fra denne arvesag omtales de som "ventiquattro quaderni e quattordici quadernucci tutti in carta barbagia, non legati insieme, ma l'uno dall'altro diviso" – altså løse læg. Enden på arvestriden blev, at Jacopo fik originalerne, og Fra Martino fra Santo Spirito fik lov at kopiere teksten. Originalhåndskriftet er ikke bevaret, men vi må forestille os, at der har været tale om et håndskrift med et ret kladdeagtigt præg, fuldt af overstregninger, rettelser, marginale og interlineare tilføjelser og arbejdsnoter, hvori Boccaccio mindede sig selv om, hvad han skulle huske at indføje et givent sted i teksten. Da der øjensynligt var flere, der var interesserede i at få fingre i teksten, er det sandsynligt, at det har været en afskrift af denne, der cirkulerede til kopiering, og selvom denne kopi må have gengivet mange af originalens skitseagtige karakteristika, må man regne med, at nogle af Boccaccios bemærkninger kan være udeladt allerede i denne første kopi. Sammenfattende må man sige, at *Esposizioni* kan betragtes en skitse til en stort anlagt kommentar, som Boccaccio har ønsket at give et mere lærd og

videnskabeligt præg, end forelæsningerne tillod. Nogle steder i kommentaren er helt tydeligt mere gennemarbejdede end andre²⁴⁶.

Den overordnede struktur i *Esposizioni*

Sammenlignet med tidligere kommentarer til *Komedien* fylder Boccaccios kommentar temmelig meget (709 sider i Giorgio Padoans kritiske udgave). Når man tænker på, at dette kun er kommentarerne til den første seksten sange, kan man med en vis gysen forestille sig, hvilke dimensioner, den ville have antaget, hvis Boccaccio havde gennemført at kommentere samtlige hundrede sange med samme grundighed.

Esposizioni indledes med en *accessus*²⁴⁷. Betegnelsen *accessus* findes ganske vist ikke i de bevarede manuskripter, men indholdet af Boccaccios indledning og formålet med den svarer til de *accessus*, som op igennem middelalderen var blevet en fast bestanddel af kommentarer til lærde værker.

En *accessus*' funktion er at tjene som en slags nøgle, hvormed vejen ind i værket åbnes for læseren på den måde, at der gives svar på en række efterhånden faste spørgsmål, såsom hvem forfatteren er, hvad emnet for værket er, hvordan emnet er behandlet og forskellige andre punkter, der hjælper læseren med at forstå, hvad det er for et værk, han skal til at give sig i kast med.

Derefter begynder udlægningen af første sang. Længden af kommentarerne til de enkelte sange varierer meget, men der er en tydelig tendens til, at de bliver kortere efterhånden. Den absolut længste er kommentaren til fjerde sang, der alene udgør en syvendedel af hele kommentaren. Årsagen til det er Boccaccios – ikke mindst den ældre Boccaccios –

²⁴⁶ Om overleveringen af *Esposizioni*, se Padoan *Per una nuova edizione del "Comento" di Giovanni Boccaccio i Studi Danteschi*, XXXV. En sammenfatning af denne artikels konklusioner med enkelte senere tilføjelser findes i Padoans udgave af *Esposizioni* under punktet "Note al testo C", s. 717-722. I samme udgave findes desuden en grundig gennemgang af varianterne i de håndskrifter, der ligger til grund for Padoans etablering af teksten.

²⁴⁷ Om de oprindelige typer af *accessus*-skemaer i middelalderens kommentartradition, se Klopsch, s. 48-55.

forkærlighed for at fortælle om fortidens store og berømte personligheds skæbner²⁴⁸, og Dantes Limbo med dets *Nobile Castello* er derfor en sand guldgrube for ham. Kommentaren til de enkelte sange er som oftest inddelt i to, først en *esposizione litterale* – altså en bogstavelig udlægning – og derefter en *esposizione allegorica* – en udlægning af sangens symbolske eller allegoriske indhold. Denne opdeling er dog ikke gennemført fuldstændig konsekvent, ved nogle sange, hvor Boccaccio ikke finder det relevant, udelader han den allegoriske udlægning, og i det hele taget, lægger Boccaccio en større vægt på en konkret, historisk kommentar til *Komedien*, end de fleste tidligere fortolkere af *Komedien* havde gjort.²⁴⁹

Francesca da Rimini

En af de mest fascinerende skikkelser, både i Dantes *Komedie* og i Boccaccios kommentar, er Francesca da Rimini, og derfor er det heller ikke underligt, at hun også er blandt dem, som kritikken har vist størst opmærksomhed²⁵⁰. I episoden med Francesca og Paolo vejer Boccaccios sans for det melodramatiske tungere end hans opmærksomhed på den rolle og funktion, som personerne har i *Komediens* samlede struktur. I tilfældet med Francescas historie, kommer Boccaccios fortælling faktisk til at stå i direkte modsætning til den situation, der beskrives hos Dante, og Francescas værdi som eksempel ændres dermed afgørende. Det er tydeligvis novelleforfatteren Boccaccio, der på dette sted i *Esposizioni* har overtaget over den lærde kommentator, og fortællingen har mange af de træk, som kendes fra *Decameron*. For sammenligningens skyld skal handlingen først ridses op, som den foreligger hos Dante:

Vi befinder os i *Infernos* anden kreds, den første af de egentlige Helvedeskredse. Dante og hans fører Virgil har netop forladt *Infernos*

²⁴⁸ Som han også gjorde det i *De casibus virorum illustribus* (færdiggjort 1373) og i *De mulieribus claris* (1361-1362).

²⁴⁹ Se Jenaro-MacLennan og Sandkühler.

²⁵⁰ Se Avalor "... de fole amor", s. 270-280, Cazalé-Bérard *Dante e Boccaccio: due strategie del narrare d'amore*, s. 11-34, Russo *Nuclei e schemi narrativi nelle "Esposizioni"*, s. 154-165.

første kreds, *Limbo*, hvor sjælene af udøbte børn og retskafne hedninge ikke lider nogen egentlig pine, men blot en frygtelig længsel efter den salighed, som de – uforskyldt – ikke kan få del i. Ved indgangen til anden kreds har Dante og Virgil passeret underverdenens dommer Minos – den kretiske kong Minos i middelalderlig dæmonforklædning – som har forklaret dem, hvordan alle syndere bliver stedet for ham, hvorefter han med et bestemt antal slyng med sin lange hale angiver, hvilken kreds, de pågældende fortabte skal styrtes ned i.

I anden kreds mødes de to vandrere af mørke, og en forfærdelig storm raser uophørligt. Dante kan se, at den hvirvler utallige sjæle med sig, og han forstår, at dem, der straffes her, er vellystens syndere – dem, som lod begæret sejre over fornuften. Han beder Virgil om at udpege nogle af dem for sig, og Virgil nævner en lang række af klassiske og middelalderlige stjerneeksempler på elskende, som er kommet af dage på grund af deres forbudte kærlighed. Alene dét at høre Virgil nævne disse fortidens store elskende, gør et voldsomt indtryk på Dante, men hans opmærksomhed skærpes især, da han får øje på to sjæle, en mand og en kvinde, der går og klynger sig tæt til hinanden i stormen. Med Virgils tilladelse kalder han på dem og beder dem tale til sig. Kvinden svarer ved at takke for hans medfølelse, og præsenterer sig ved at nævne sin hjemegn, Ravenna – dér hvor Po-floden løber sammen med andre flodløb. Ud over denne korte geografiske identifikation præsenterer Francesca – for hende er det jo – sig udelukkende ved at fortælle om sin kærlighed til Paolo. Den kærlighed, siger hun, som overmander det ædle hjerte, fik Paolo til at kaste sin kærlighed på hende. Og den samme kærlighed, som ikke tillader nogen elsket ikke at genelske, gjorde, at hun fattede en lige så stor kærlighed til ham. Og kærligheden førte dem begge til én og samme død; den, som forvoldte deres død; ventes fortsat i Caina – én af *Infernos* absolut nederste regioner, hvor dem, der har forrådt deres slægtninge, befinder sig²⁵¹.

²⁵¹ Inf. V. v. 100-108 "Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende, prese costui della bella persona, che mi fu tolta; e 'l modo ancor m'offende. Amor, ch'a nullo amato amar perdona, mi prese del costui piacer sí forte, che, come vedi, ancor non m'abbandona. Amor condusse noi ad una morte: Caina attende chi a vita ci spense. Queste parole da lor ci fuor porte".

Francesca dækker sig her i sin præsentation ind under et af buddene i den høviske kærligheds kodex, nemlig at den, der elskes af en person, som er "elskværdig", nødvendigvis må gengælde dennes følelser. Hendes tale påvirker Dante dybt – det var jo ikke længe siden, at han selv (som han har beskrevet det i *Vita Nuova*) havde overvundet nogle lignende følelser og vendt dem til en stræben mod Gud, idet han ændrede opfattelsen af sin elskede, Beatrice, så hun for ham netop blev dén, der kunne lede ham mod Gud. Beatrice går i *Vita Nuova* så at sige fra at være genstand for Dantes jordiske begær til at være hans åndelige hjælper og ledestjerne. Stillet ansigt til ansigt med Francescas skæbne, ser Dante pludselig, hvor tæt han selv har været på fortabelsen. Derfor er det ham magtpåliggende at forstå, hvad der gjorde, at Paolo og Francesca ledtes til at begå den synd, der blev skyld i deres fortabelse. For at imødekomme Dantes ønske fortæller Francesca, at hun og Paolo en dag sad sammen og læste om Lancelot²⁵². De anede intet uråd fra begyndelsen, men under læsningen mødtes deres øjne flere gange over bogen, de blegnede, og da de kom til det sted, hvor Lancelot kysser dronning Guinevre, kyssede Paolo Francescas mund – og resten af den dag læste de ikke mere! Således kort og præcist antyder Dante, hvad der videre skete. Francescas fortælling bevirker, at pilgrimmen Dante besvimer af sindsbevægelse, og med det slutter femte sang.

Indholdet af Boccaccios fortælling er i korte træk følgende:

Francesca var datter af Guido Vecchio da Polenta, fyrsten i Rimini. Hun beskrives som "giovane e bella" – ligesom mange af *Decamerons* heltinder – og hun var som led i en fredsslutning med Malatesta-familien i Rimini blevet lovet væk til Gianciotto Malatesta, som til sin tid skulle arve herredømmet i Rimini. Gianciotto var imidlertid vanskabt og så styg ud, og eftersom man forudså, at Francesca, når hun opdagede det, ville nægte at gifte sig med ham, foreslog en ven af Guido Vecchio, at man skulle lade en af Gianciottos brødre rejse til Ravenna og fungere som stedfortræder for

²⁵² *Lancelot du Lac*, en stor fransk sammenstyknin på prosa af middelalderlige romaner, der omhandler kong Arthurs ridder Lancelot og hans forhold til Arthurs dronning Guinevre – et af middelalderens ærkeeksempler på et høvisk kærlighedsforhold.

den virkelige brudgom ved vielsen. På den måde ankom Gianciottos bror, Paolo, til Ravenna. Han beskrives – ligesom mangan positivt beskrevet ugersvend i *Decameron* – som “giovane, bello e costumato molto”. Fra et af borgens vinduer udpegede en kammerpige ham for Francesca og fortalte hende, at det var ham, der skulle være hendes ægte mand. Francesca forelskede sig på stedet i den flotte Paolo, og ægteskabet blev indgået, hvorefter bruden blev hjemført til Rimini. Bryllupsnatten blev tilbragt i et mørkt værelse, og da Francesca om morgenen opdagede, at det var Gianciotto, og ikke Paolo, hun havde ved sin side, blev hun – forståeligt nok – vred over at være blevet narret.

Hendes kærlighed til Paolo var imidlertid usvækket. De to indledte et forhold, og her – hvor Boccaccios fortælling er i åbenlys strid med, hvad der står hos Dante – siger Boccaccio direkte, at han ikke tror, at Dante var klar over, hvordan tingene var gået for sig. Da Gianciotto nogen tid senere var taget bort for at beklæde stillingen som podestà i en anden by, var de elskende uforsigtige og skjulte ikke deres kærlighed godt nok, hvorved forholdet blev opdaget af en af Gianciottos tjenere, som naturligvis sladrede til sin herre. Gianciotto ilede rasende tilbage Rimini, hvor tjeneren netop havde set Paolo gå ind i Francescas værelse. Da Gianciotto fandt døren låst, råbte han højt på Francesca, og Paolo skyndte sig at flygte gennem en lem i gulvet, der førte ned til et andet værelse, men under flugten hang hans dragt fast i et søm, der sad i lemme. Francesca nåede ikke at opdage det, inden hun lukkede Gianciotto ind, og Gianciotto greb således de elskende på ferk gerning og fór frem for at dræbe Paolo – “con uno stocco in mano” – ligesom spøgelsesridderen i novellen om Nastagio degli Onesti fra *Decameron*.²⁵³ Men Francesca, der ville forsøge at redde Paolo, kastede sig ind mellem de to, og Gianciotto, som mindst af alt ville dræbe Francesca, som han elskede højt, kom på den måde til at gennembore og dræbe dem begge. Fortællingen slutter – som flere af de store tragiske noveller i *Decameron* – med at de to elskende under mange tårer og stor deltagelse bliver begravet i den samme grav.

²⁵³ *Decameron* V. 8.

Her er dramatik for alle pengene, og som netop nævnt har fortællingen flere træk, der kendes fra *Decamerons* tragiske noveller, ikke mindst fjerde dags første og niende novelle²⁵⁴. Francesca beskrives som en entydigt positiv person; at hun tager sig en elsker er forståeligt og tilgiveligt på baggrund af det luskede bedrag, hvormed hun blev narret til at gifte sig med Gianciotto. Elskeren er ovenikøbet den, hun troede skulle være hendes ægtemand. Desuden er hun ikke blot smuk, men også heroisk og handlekraftig – hun forsøger at redde sin elskede ved at kaste sig ind imellem ham og den rasende ægtemand.

I denne ofren sig for kærligheden ligner Francesca nogle af de største kvindeskikkelser i *Decameron*, fx Ghismonda i fjerde dags første novelle og Rossigliones hustru i fjerde dags niende, der begge frivilligt går i døden, da de indser, at deres kærlighed er umulig, fordi elskeren er blevet dræbt.

Som i *Decameron* er sympatien på de elskendes side, men til forskel fra fortællingen hos Dante, hvor det tydeligvis var Gianciottos hensigt at dræbe både Paolo og Francesca, kommer han hos Boccaccio til at dræbe Francesca uden at ville det. Gianciotto er ikke entydigt ond hos Boccaccio; tværtimod beskrives han som “uomo di gran sentimento”, og det, at han er krænket over at have fået sat horn i panden – tilmed af sin egen bror – er forståeligt – ja, det er vel nærmest nødvendigt, hvis han ikke skal fremstå som et skvat. Han bliver således en tragisk skikkelse på samme måde som Tancredi i fjerde dags første novelle, der ved at dræbe sin datters elsker, driver hende, som han elsker mere end noget andet, til at følge sin elsker i døden, hvilket på ingen måde havde været hans hensigt.

Som det er tilfældet flere steder i kommentaren, forstår Boccaccio her ikke det drama, der ligger mellem linjerne i Dantes tekst og som kun lige antydes. Hos Boccaccio er der ikke tale om, at Paolo og Francesca så at sige overrumpler af deres forelskelse, og at bogen med dens høviske kærlighedsideal er katalysator for denne kærlighed; derimod er der tale om et forhold, der er kommet i stand ved nøje omtanke, og som allerede har stået på i nogen tid, da den fatale episode indtræffer. Således opfatter Boccaccio ikke spændingen i Dantes udtryk “i dubbiosi disiri” – meningen hos Dante

²⁵⁴ Se Russo *Nuclei e schemi narrativi nelle "Esposizioni"*.

er vel, at Paolo og Francesca endnu ikke selv rigtig havde erkendt, at de havde disse længsler, før den farlige bog vakte dem til live, mens det hos Boccaccio slet og ret opfattes som de elskendes ængstelse for ikke at være genelsket.

Noget lignende gælder oplysningen hos Dante om, at Paolo og Francesca var "soli e senza alcun sospetto". Dantes tekst må nok fortolkes på den måde, at det var Paolo og Francesca hver især, der ikke havde nogen anelse om, hvad deres læsning kunne føre med sig, mens det hos Boccaccio uvægerligt må forstås på den måde, at de troede sig sikre og ikke var bange for at blive afsløret.

Hos Dante er Francescas funktion netop, at vise de iboende farer, der lurar i den høviske kærlighedsopfattelse, og som udgør en risiko for det moralske liv og dermed for frelsen. I Boccaccios fortolkning er der i dette tilfælde ingen tydelige moralske pegefingre. Det, der sætter tragedien i gang, er jo faktisk, at Paolo og Francesca forbryder sig mod den høviske kærligheds påbud om hemmeligholdelse²⁵⁵.

Den italienske semiotiker d'Arco Silvio Avalle har i en interessant artikel, "...de fole amor"²⁵⁶, sat Boccaccios fortælling om Francesca i sammenhæng med andre middelalderlige fortællinger, hvor det fælles motiv er kærlighed og død. Avalle påviser, hvordan Boccaccio introducerer nye personer eller funktioner i historien, hvorved han får de klassiske funktioner i folkeeventyret repræsenteret, sådan som de er defineret hos Vladimir Propp²⁵⁷. Det gælder fx de forskellige hjælpere og modstandere, som optræder: vennen, der råder Francescas far til det svigefulde bryllup, kammerpigen, der udpeger Paolo for Francesca, og ikke mindst Gianciottos tjener, der røber forholdet for sin herre. Selv enkeltheder som sømmet, der griber fast i Paolos dragt, har paralleller i lignende kærlighedsfortællinger i form af fælder eller lignende, der fanger elskeren i flugten.²⁵⁸

²⁵⁵ Dette er et af de punkter, der indgår i Andreas Cappellanus' traktat om høvisk kærlighed *De arte honeste amandi* fra ca. 1220.

²⁵⁶ Findes i *Dal mio alla letteratura e ritorno*, s. 270-280.

²⁵⁷ I *Morphology of the folktale*, opr. udg. 1928

²⁵⁸ Avalle, s. 275-277

Boccaccios bemærkning om, at Dante nok ikke vidste, hvad der virkelig var hændt med Paolo og Francesca, viser – som det er tilfældet flere steder i *Esposizioni sopra la Commedia* – hvordan Boccaccio i sin kommentar søger den historiske sandhed (i dette tilfælde hævder han i hvert fald eksplicit, at det er den, han videregiver), uden at han altid har opmærksomheden rettet mod den sammenhæng og den moralske eksempelfunktion, som de enkelte skikkelser eller fænomener optræder i inden for *Komedien*s samlede system. Men netop disse elementer er uhyre vigtige for at forstå sammenhængen i *Komedien*. Dantes Francesca-fortælling er med hensyn til detaljer og iscenesættelse ikke særlig konkret og præcis – det, der interesserer pilgrimmen Dante, er at forstå, hvordan Francesca og Paolo kom dertil, at de begik deres synd. Det er det eneste punkt i episoden, hvor Dante er meget præcis – netop fordi det er det centrale for ham. Det punkt glider Boccaccio let og ubesværet hen over ved at afvise, at det overhovedet var sådan, at det hele var gået for sig.

Fra Dante skrev om Francesca og Paolos ulykkelige skæbne i *Komedien*, og til Boccaccio tager episoden op i sine *Esposizioni*, var der gået ca. 60 år. I mellemtiden lå bl.a. den store pestepidemi – Den Sorte Død – i 1348, og noget fundamentalt var ved at ændre sig i menneskesynet. Med den ældre Boccaccio står vi på tærsklen af den tidlige renæssance. Som det var tilfældet med de store kvindeskikkelser i *Decameron* har Francesca nok en eksempelværdi som repræsentant for kærligheden som den naturkraft, der kræver sin ret, men hendes eksempelværdi holder sig, i modsætning til hvad tilfældet var hos Dante, stort set inden for en jordisk sammenhæng.

Det skal imidlertid understreges, at netop Boccaccios store opmærksomhed på detaljerne og på det konkrete er en af *Esposizioni*'s store værdier. Med hensyn til faktuelle oplysninger, fx om samtidige forhold og om Dantes biografi, er hans kommentar, takket være netop denne opmærksomhed, en uvurderlig kilde.

Bibliografi

Primær litteratur

ALIGHIERI, Dante : *La Divina Commedia*, a.c. di Natalino Sapegno, Firenze, Scandicci, La Nuova Italia 1985 (1. udg. 1955).

ALIGHIERI, Dante: *Vita Nuova*, a.c. di Marcello Ciccuto, Milano, Rizzoli, 1989.

Benvenuto de Rambaldi de Imola Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam, nunc primum integre in lucem editum sumptibus Guilielmi Warren Vernon, curate Jacopo Philippo Lacaita, Florentiae, G. Barbèra, 1887.

BOCCACCIO, Giovanni: *Decameron*, a.c. di Vittore Branca, Torino, Einaudi, 1980.

BOCCACCIO, Giovanni: *Esposizioni sopra la Commedia di Dante*, a.c. di Giorgio Padoan, Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, a.c. di Vittore Branca, vol. VI. Milano, Arnoldo Mondadori editore (I classici Mondadori), 1965.

BOCCACCIO, Giovanni: *Trattatello in laude di Dante*, a.c. di Pier Giorgio Ricci, Tutte le opere di Giovanni Boccaccio, a.c. di Vittore Branca, vol. 3, Milano, Arnoldo Mondadori editore (I classici Mondadori), 1974.

Sekundær litteratur

AVALLE, d'Arco Silvio (1990). "...De fole amor", i *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, Arnoldo Mondadori editore.

BRANCA, Vittore (1990). *Boccaccio medievale e nuovi studi sul Decameron*, Firenze, Sansoni, (1. udg. 1956).

BRANCA, Vittore (1992). *Giovanni Boccaccio; Profilo biografico*, Firenze, Sansoni, (1. udg. 1977).

CAZALÉ BÉRARD, Claude (1994). "Dante e Boccaccio: due strategie del narrare d'amore", i *Rassegna europea di letteratura italiana*, 4, s. 11-34.

Dantes Comedia und die Danterezptions des 14. und 15 Jahrhunderts, hrsg. August Buck, *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* (GRMLA), bd. X (I-II), 1. Hrsg. H.R. Jauss, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1987.

Enciclopedia dantesca (1-5), Pubblicato dall'Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, 1970-1976.

FONTANA, Lorenzo (1943-1948). "Il culto del Boccaccio per Dante", i *La Rassegna*, LI-LVI, s. 53-120.

- GRABHER, Carlo (1951). "Il culto del Boccaccio per Dante e alcuni aspetti delle sue opere dantesche", i *Studi Danteschi*, vol. 30, Firenze, Sansoni, s. 129-156.
- GRUBB JENSEN, Kirsten (1985). *Mennesker og idealer i Giovanni Boccaccio's Decameron*, København, Center for Europæiske Middelalderstudier, C.A. Reitzels Forlag.
- JENARO-MACLENNAN (1974). *The Trecento Commentaries on the Divina Commedia and the Epistle to Cangrande*, Oxford, Oxford University Press.
- KLOPSCH, Paul (1980). *Einführung in die Dichtungslehren des lateinischen Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- MAZZONI, Francesco (1965). "La Critica Dantesca del Secolo XIV", i *Cultura e Scuola* 13-14 Roma, s. 285-297.
- MINNIS, Alastair J. A.B. Scott with David Wallace (1988). *Medieval Literary Theory and Criticism, c. 1100-1375, The Commentary Tradition*, Oxford, Oxford University Press.
- MINNIS, Alastair J. (1984). *Medieval Theory of Authorship*. London, Scolar Press.
- PADOAN, Giorgio (1959). *L'ultima opera di Giovanni Boccaccio, "Le Esposizioni sopra Dante"*, Padova, Università di Padova, pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, vol. XXXIV, Cedam, Casa editrice dott. Antonio Milani.
- PADOAN, Giorgio (1958). "Per una nuova edizione del "Comento" di Giovanni Boccaccio", i *Studi Danteschi* XXXV, s. 129-185.
- PETROCCHI, Giorgio (1975). "Nota introduttiva", i Dante Alighieri *La Divina Commedia*, Torino.
- RICCI, P.G. (1974). "Le tre redazioni del "Trattatello in laude di Dante", i *Studi sul Boccaccio VIII*, s. 197-214.
- RUSSO, Vittorio (1980). *Con le Muse in Parnaso*, Napoli, Bibliopolis.
- SANDKÜHLER, Bruno (1967). *Die frühen Dante kommentare und ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Kommentartadition*, München, Max Hueber Verlag.
- VALLONE, Aldo (1979). "Boccaccio lettore di Dante", i [flere forf.] *Giovanni Boccaccio editore e interprete di Dante. Atti del Convegno su "Giovanni Boccaccio editore e interprete di Dante" promosso dalla Società Dantesca Italiana*, Firenze, Leo Olschki, s. 91-117.